



في الديمقراطية الغربية والديمقراطية الماركسية والإسلام

دكتور
مصطفى أبو زيد فهمي
أستاذ ورئيس قسم القانون العام بجامعة الإسكندرية
والمحامي لدى محكمة النقض والمحكمة الإدارية العليا

الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية
جلال حزي وشركاه

اهداءات ٢٠٠٣

أ.د/ ماهر عبد الهادي

القاهرة

النظرية العامة للدولة

دكتور

مصطفى أبو زيد فهمي

أستاذ ورئيس قسم القانون العام

كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية

والمحامي لدى محكمة النقض والمحكمة الإدارية العليا

الطبعة الأولى

١٩٨٥

الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية

جلال حزي وشركاه

تقديم وتمهيد

١ - أن النظرية فى مجــال العلوم السياسية تبدأ من الوقــائع التى يزدحم بها الحقل السياسى ، تركز عليها اهتمامها وتجرى عليها اختبارا دقيقا وتأملا شاملا ، لتأخذ بعد ذلك فى تأصيل الأمور ورد جـزئياتها المتناثرة الى أصول عامة · انها بذلك تحاول أن تقرب هذه الوقائع والمعطيات بعضها من البعض الآخر لتكشف ما بينها من علاقة السببية وصلة الارتباط ، فاذا حدثت الأسباب كان متوقعــا ان تحدث بعدها النتائج ·

والنظرية بهذا الشكل تتميز عن « الفلسفة السياسية » ، فالفيلسوف - فى مجال الفلسفة السياسية - يبدأ فيصدر حكما ذاتيا على الأمور يتقيد - وهو صدره - برأيه الخاص ونظرته الشخصية ومقاييســه الذاتية · أما المفكر والباحث فى مجال النظرية السياسية - فانه يأخذ فى فحص الأمور فحصا موضوعيا غير متقيد برأى مسبق يصدره · فهو ينظــر الى الأمور كما هى - نظرة موضوعية - ليخرج فى النهاية - من الجــزئيات المبعثرة ببعض القواعد العامة والنظرة الشاملة ·

فالباحث هنا ينظر الى الأمور كما جرت ، ويبحث الوقائع بالشــكل الذى حدثت فيه ، ثم يقوم - بعد مزيد من التأمل - فيرد جـزئيات الواقع المبعثرة الى صورة ذهنية واحدة · فمهمته هى التأصيل الموضوعى ، تتلخص فى ترجمة الأحداث - التى قد تبدو مبعثرة - لتنتظم فى النهاية فى قواعــد عامة تكشف ما قد يسود الموضوع كله من روابط السببية · فالباحث هنا يبنى ، ولكنه يقوم ببناء موضوعى ، فهو لا يتجاهل الواقع ولا يحاول أن يزيفه ليستبدل به آراءه الخــاصة ···· انه يبحث دائما ما هو موجود فعلا ، قد ينتقده بعد ذلك أو يبين ما به نقص أو قصور ، ويحدد له بعــد ذلك وسائل العلاج ، ولكنه قبل هــذا النقد وذلك الاصــلاح يجب أن يحدد ماهو قائم فعلا ، وما بين الظواهر السياسية من أسباب ونتائج ·

٢ - ونحن اذا تأملنــا الأنظمة السياسية - فى عــالمنا المعــاصر - والقواعد الدستورية التى تقوم مستندة عليها ، أدركنــا على الفور أن هنالك نظرية متكاملة عن الدولة فى الديمقراطية الغربية ، كما أن هنالك نظــرية متكاملة للدولة فى الديمقراطية الماركسية ·

فنحن اذا قارنا القواعد الدستورية التى تحكم الدولة فى كل من النظامين ، نرى أن كل نظام يضم قواعد متناسقة تكون النظرية العامة للدولة فيه • وهذه النظرية العامة - اذ تقوم هنا وهناك - فانها لا تقوم مستقلة عن فلسفة سياسية تسندها وتحدد مسيرتها • بل ان المشاهد أن هذه الفلسفة السياسية تكون المنطلق الأول الذى تبدأ منه جزئيات النظام السياسى فتحدد له - فى النهاية - أهدافه ووسائله •

فالفكر المذهبى فى الديمقراطية الغربية الذى ساهم فيه - على اختلاف البلاد - فقهاء عديدون ، والفكر المذهبى فى الديمقراطية الماركسية الذى تمثل فى النظرية الماركسية وما دخل عليها من تعديلات ، هذا الفكر المذهبى - هذه الايديولوجية - هنا وهناك كانت نقطة البدء التى تحددت معها فكرة الحرية ، وفكرة السلطة ، والنظام السياسى القائم عليهما •

فالنظرية العامة للدولة يساهم فى تحديدها الفكر السياسى السائد فى هذه الدولة والذى تؤمن به الجماعة البشرية - أو غالبية الجماعة البشرية - فى فترة معينة من تاريخها • وهذا هو الذى دفعنا الى أن نقول فى كل بحوثنا الدستورية - ومنذ وقت مبكر - بأن الدستور فى أى بلد ليس تنظيما للسلطة وتنظيما للحرية فحسب ، بل هو قبل أن يكون تنظيما للسلطة وتنظيما للحرية ، انه تعبير عن الايديولوجية •

ولسوف نعنى باذن الله بقدر ما يسمح به هذا المؤلف - الى ابراز الكيان المتكامل للنظرية العامة للديمقراطية الغربية ككل ، والديمقراطية الماركسية ككل ، ولسوف تبرز الحقيقة السابقة بوضوح شديد : أن الفقيه والسياسى والمفكر وهو يعرض لقضية السلطة وقضية الحرية يجب أن يدرك الارتباط الطبيعى الدائم بينهما من جهة ، وبينهما وبين الأصول الايديولوجية السائدة من جهة أخرى •

٣ - وثمة مجال آخر يتمتع - فى اعتقادنا - بقدر أكبر من الأهمية بالنسبة لنا ، ونعنى به : النظرية العامة للدولة فى الاسلام •

ولقد قلنا فى مؤلفنا عن « فن الحكم فى الاسلام » ان الاسلام فى بلدنا - يجب أن يطبق تطبيقا كاملا ، فورا وبلا ابطاء ••• لا يغنى عن هذا التطبيق

الكامل أى حل من الحلول البديلة ، فلا يكفى ان نقول ان الشريعة الاسلامية هى المصدر الاساسى للتشريع ، بل يجب أن تعلن عن قيام المجتمع الاسلامى فورا ، مجتمع تظلله الشريعة الغراء من الفه الى يائه ، فتحكم بقواعدها جميع نواحى الحياة البشرية بلا استثناء ٠

ولسوف يحتم علينا ذلك - بالضرورة - ان نفرد - ونحن فى مجال المقارنة - مكانا فى الدراسة للنظرية العامة للدولة فى الاسلام ٠

٤ - ولسوف يبدو واضحا - من خلال هذه الدراسة الشاملة - الدور الأساسى الذى تلعبه الايديولوجية فى كيان الانظمة السياسية ٠

فالعامل الايديولوجى لا يؤثر فى الدستور وحده ، أو فى المؤسسات السياسية القائمة عليه ، وانما يؤثر فى كل الظواهر السياسية التى يهتم بها علم السياسة والقانون الدستورى ٠٠٠٠ نعم ٠٠ ان كل الظواهر السياسية القائمة فى المجتمع تتأثر - بدرجات متفاوته - بالعامل الايديولوجى ، سواء أكان هذا التأثير سلبا ام ايجابا ، لتغيير الظاهرة السياسية أم للابقاء عليها

فالايديولوجية - أو الفكر المذهبى - الذى يتكون فى مجتمع معين لا يستهدف بطبيعته غرضا واحدا ٠ فهذا الفكر المذهبى قد يهدف الى المحافظة على الاوضاع القائمة مبينا مدى ملاءمتها للمجتمع وما تنطوى عليه من مبادىء سليمة ٠ وقد يهدف الى العكس تماما ، فيتجه الى محاربة هذا الاوضاع والدعوة الى نسفها واقامة أوضاع اخرى - أكثر ملاءمة - مكانها ٠

وقد لا توجد فى المجتمع ايديولوجية واحدة ٠ فقد يكون هناك فكر مذهبى مؤيد ، وفكر مذهبى معارض ، ويتصارع الفكران زمنا يطول أو يقصر ، ثم تكتب الغلبة لواحد منهما يرى المجتمع أنه أصدق تعبيرا عن الحقيقة من الآخر ٠ بل وقد يوجد فى المجتمع الواحد أكثر من ذلك فتتعدد الايديولوجيات بتعدد الاتجاهات الفكرية القائمة ٠ وأيا ما كان الوضع فانه لابد ان يكون فى كل مجتمع فكر مذهبى أكثر استقرارا من سواه وأكثر تمتعا من غيره برضاء الناس ، فيكون هو بمثابة الايديولوجية الاساسيه

السائدة التى تدور حولها الايديولوجيات الأخرى بالمعارضة أو التأييد .

٥ - ولكن لماذا يوجد الفكر المذهبى فى المجتمع ؟ وكيف يتكون مضمونه ؟ انه يوجد دائما تحت ضغط الحاجة ، فالانسان دائما فى حاجة لأن يؤكد وجوده امام نفسه . ولا يتصور نفسه ابدا - وحيدا - يعيش فى عزلة عن الآخرين . وانما هو يحيا فى مجتمع معين يرتبط به ارتباطا كاملا . ومن هنا فان حاجته تتطور ، فهو ليس فى حاجة لأن يحيا فحسب ، وانما هو فى حاجة لأن يحيا على نهج معين وفى ظل أوضاع معينة . ومن هنا فانه يفكر ليصوغ هذا الوجود على هذا النهج .

فالعامل الايديولوجى عامل ذهنى ، ينبع من ذهن الانسان وتصوره ، ليصوغ الوجود الانسانى فى مجتمع معين على نسق معين . ولكن هل يكون الذهن وحده هو الذى يحدد مضمونه ؟ ان هذا التساؤل يضعنا فى المعركة الفلسفية الأساسية حول مصدر الفكرة ، وهل تنبع من الذهن وحده أم من ظروف المجتمع وحدها . بينما هو فى الحقيقة يجد مصدره فى الاثنين معا .

ولا شك اننا نستطيع ان نجد ايديولوجيات عديدة عبر التاريخ ، وكلها توضع لتدافع عن أوضاع معينه أو تعمل على انهائها . ولكن المشاهد أن القرنين التاسع عشر والعشرين قد حفلا بمزيد من الايديولوجيات . فقد كانت الأوضاع الاقتصادية فيهما - ومازالت - مؤثرة أبلغ التأثير فى الظروف الاجتماعية ، ومن هنا فان كل فريق فى سعيه الى السلطة ، ودفاعه عن مصالحه ، يحاول أن يقدم ذلك كله فى فكر مذهبى بدلا من أن يقدمه عاريا فى حجج سافرة . فالطبقة التى تملك ، والطبقة التى لا تملك ، تسعى كلتاهما الى غزو السلطة لتستعين بها فى تحقيق مصالحها ، وسوف تجد وسيلتها الأولى حينئذ فى فكر مذهبى تصوغه فيكون فى الظاهر تعبيرا عن مطالب المجتمع كله ، والدفاع عن أوضاع المجتمع كله ، وهو فى الحقيقة قد قصد به منذ البداية الدفاع عن مصلحة جماعة بذاتها ، أو تأييد وجهة نظر بذاتها . فالانسان الحديث - فى هذين القرنين - لا يحب أن يقدم مطالبه المادية - كما هى - ظاهرة للعيان وانما هو يفضل أن يصوغها فى افكار خلقية فيضمن لها قدرا أكبر من الاحترام . فالفكر المذهبى حينئذ يكون

وسيلة تبرير تغطى الدوافع الحقيقية وتحميها (١) ٠

٦ - أما عن مضمون هذا العامل الايديولوجى فانه لا يتبدى دائمـا فى شكل واحد فقد يضعه صاحبه فى شكل «نظرية سياسية» تحاول أن تدرس الوقائع وتكتشف مابينها من علاقة السببية لتخلص الى قوانين علمية يمكن أن يستعان بها للحكم على الاحداث المستقبلة ٠ وقد يتخذ شكل « فلسفة سياسية » يحاول فيها الفيلسوف أن يصدر رأيا خاصا يبين به ما ينبغى أن يكون عليه المجتمع ٠ وقد يتخذ شكل « مذهب سياسى» أو « فكرة سياسية » ٠٠٠ وهو بغير شك يختلف - فى كيانه العام - من شكل الى آخر ٠

وبصفة عامة فان هنالك ثلاث حقائق كبرى تلعب دورها هنا ايا كان هذا الشكل الذى تبدى فيه العامل الايديولوجى ٠

الحقيقة الأولى ان الايديولوجيات تبدأ دائما من المجتمع ٠ فيكون المجتمع فى وضعه الراهن هو نقطة الانطلاق بالنسبة لها ، يتأمل المفكر فيه فيوحى له هذا التأمل بالتأييد أو المعارضة ٠ فتأتى أفكاره دفاعا عن الوضع القائم ، أو محاولة لنسفها وتغييرها ٠

والحقيقة الثانية أن قبول المجتمع لايديولوجية معينة متوقف قبل كل شى عن مدى صدقها فى التعبير عنه ومدى حاجته اليها ٠ فكلما كان المفكر صادقا فى تعبيره عن آلام المجتمع وأوضاعه ، موفقا فى وضع الحلول ووصف العلاج ، كلما كان المجتمع أكثر تمسكا بآرائه وأكثر اقبالا عليها وترديدا لها ٠ ومن هنا فان تاريخ الفكر السياسى يزدحم بآراء ومذاهب تبدو لنا غريبة كل الغرابة ، مرفوضة كل الرفض ومع ذلك فقد وجدت - عند صدورها - فى بعض المجتمعات الماضية قبولا وترحيبا ، **وأثرت فى الظواهر السياسية فترة من الزمان ٠**

والحقيقة الثالثة ان المجتمع اذا ما قبل ايديولوجية معينة فانها تعيش بعد ذلك حياتها مستقلة عن صاحبها ٠ انها قد تعيش لفترة طويلة ، وكلما

---

(١) — Jean Meynaud : Les attitudes politiques, op. cit. p. 99.
— E. Weil : Philosophie politique, 1956, p. 61 et ss.

طالت المدة كلما بعدت عن النص الاصلى الذى وضعت فيه (١) . ولا شك ان الماركسية اليوم - فى الاتحاد السوفييتى مثلا - غير الماركسية التى وضعها ماركس وانجلز فى منتصف القرن التاسع عشر . والمذهب الحر - اليوم - غير المذهب الحر الذى أثر فى الوثائق الدستورية فى القرن الثامن عشر سواء فى الثورة الامريكية عام ١٧٧٦ أو الثورة الفرنسية الكبرى عام ١٧٨٩ . وأن حياة أى مذهب واستمراره لفترة طويلة متوقفة الى حد بعيد على قدرة أنصاره ومؤيديه على تطويره بصفة مستمرة وتطويعه لاوضاع الحياة المتغيرة .

واذا نظرنا الى مضمون الايديولوجيات فاننا نلمح على الفور أنها جميعا لا تتساوى فى صحتها العلمية . فهنالك افكار سليمة علميا ، وهنالك أفكار أبعد ما تكون عن الصواب . ولذلك فقد حلا لبعض علماء السياسة أن يفرق فى مجالات المعتقدات السياسية بين الايديولوجيات ، والخرافات ، وأن يقيم هذه التفرقة على اساس ان الثانية أقل منطقا وأقل تماسكا فى البناء (٢) .

والحقيقة ان الايديولوجيات كلها ، فيما عدا الايديولوجيات السماوية التى جاءت بها الأديان المنزلة من عند الله ، يمكن أن نرى فيها بعض أفكار خاطئة أو بعض أجزاء ضلت السبيل الى الحقيقة .

ولنأخذ على ذلك دليلا من الماركسية مثلا . فان النظرية الماركسية قد صيغت فى بناء شامخ متسق الاجزاء ، قوى البنيان ، حتى أنك اذا قرأتها لأول مرة وجدت أصولها العامة تفرض نفسها عليك فى قوة رهيبة . ولكن ما أن تتأمل فيها حتى تلمح أخطاء علمية عدة ، وما أن تمعن فى دراستها الا وتتبين أنها قد ضلت السبيل الى الحقيقة فى أكثر من موضوع . ومع ذلك فقد عاشت لفترة طويلة لأن أنصارها ظلوا يراجعون ويتراجعون ، ولا يقولون للآخرين انهم يتراجعون ، ، فطوعوها - بالحذف والزيادة - لحقائق الحياة .

٧ - أما عن تأثير العامل الايديولوجى فليس من شك فى انه يعد من أهم العوامل المؤثرة فى الظواهر السياسية . بل انه ليعكس فى بعض الاحيان كثيرا من

(١) — Duverger : Sociologie politique, op. cit. p. 143.

(٢) — Duverger : op. cit. p. 141.

العوامل الأخرى . فهو مثلا يعكس تأثير عامل الاقتصاد عندما ترفع الطبقات الكادحة فكرا مذهبيا يندد باستغلال الانسان للانسان ، أو عندما ترفع الدولة الرأسمالية شعار « دولة الرفاهية - دولة الوفرة » كوهم مقبل تحاول أن تجعله مؤكدا ، وتدخله فى الفكر المذهبى السائد فى البلاد (١) .

٢ - ويتجلى تأثير العامل الايديولوجى فى جميع المؤسسات فى الدولة بغير استثناء . فالايديولوجية الملكية يمكن أن نرى انعكاسا لها فى البرلمان والحكومة والقضاء . البرلمان يتكون من مجلسين احدهما المجلس الاعلى الارستقراطى الشكل بالوراثة أو بالتعيين . والحكومة تأخذ بالنظام البرلمانى حتى تجعل الملك غير مسئول وذاته مصونة لا تمس . والقضاء أيضا تصدر الاحكام فيه باسم الملك ، استنادا الى مبدأ عام : ان العدالة تسيل من ضمير الملك ..

٣ - ولذلك فان العامل الايديولوجى يكون أقوى ما يكون وضوحا فى الدستور ذاته . فالدستور تنظيم للسلطة بكل وسائلها ، وتنظيم للحرية بكل انواعها ومتطلباتها . ولذلك فانه - قبل أن يصدر - لابد أن يكون لدى واضعيه - والقوى الشعبية التى وافقت عليه - تصور واضح لما يجب ان تكون عليه الدولة . ومن هنا جاء قولنا - أكثر من مرة - ان الدستور قبل أن يكون تنظيما للسلطة وتنظيما للحرية ، انه تعبير عن الايديولوجية .

٤ - ان العامل الايديولوجى هو أساس القيم السائدة فى المجتمع ، أساس الخير والشر ، اساس الحق والباطل ، اساس الفضيلة والرذيلة . فكل هذه القيم تتأثر بالايديولوجية السائدة لدى أغلب أفراد المجتمع ، ولذلك فان الفكر المذهبى الذى يقبل العلاقات الحرة بين الجنسين لا يرفض على الاطلاق أن يعترف للابناء غير الشرعيين بنصيب من الميراث .

٥ - ان للعامل الايديولوجى أثره فى الاعتقاد بشرعية السلطة . فالسلطة القائمة لها فكرها المذهبى ، فاذا اتفق مع فكر غالبية الشعب فانها سوف تنظر الى السلطة على أنها السلطة الشرعية . وهذا الوضع من أكبر آثاره انه يؤدى الى الخضوع لسلطة الحكام عن رغبة .

٦ - ان العامل الايديولوجى لا يؤثر فى الحياة السياسية الداخلية

---

(١) — Duverger : Sociologie politique, p. 145.

فحسب ، بل انه يؤثر أبلغ التأثير فى حياة الدولة الخارجية وفى علاقاتها الدولية • فالعالم الذى نعيش فيه اليوم ينقسم الى كتلتين ، أو ثلاث كتل ، واساس الانقسام ايديولوجى بحت • والصراع الذى يدور فى جنباته هو قبل كل شىء صراع ايديولوجى بين فكرين مختلفين • وليس أكبر من هذا الصراع فى عالمنا على الاطلاق •

٨ - واذا كانت الأنظمة السياسية قد رآت العديد من الايديولوجيات عبر التاريخ فان واحدة منها لم تفعل فى حياة البشر من التقدم الانسانى المذهل ما فعله الاسلام • واذا أردنا ان نتصور ما لهذه العقيدة من قوة دافعة هائلة - تتضاءل أمامها كل قوى أخرى عرفتها البشرية حتى الان - فلنرجع البصر الى أربعة عشر قرنا مضت ، وحينئذ سوف نرى الامة العربية ، الأمة الاسلامية ، قبائل متفرقة تعيش فى جاهلية تامة فى شبه الجزيرة العربية ، وحولها الدولتان العظميان فى عالم يومئذ : دولة الفرس ودولة الروم ، تتفوق كلتاهما - تفوقا كاسحا - فى العتاد والعدة ، والحضارة والمدنية • ونزلت دعوة التوحيد على محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه فحدث انقلاب هائل لم يعرف له التاريخ مثيلا : فقد استطاعت هذه القبائل المتفرقة ، الاقل من سواها فى الحضارة والعتاد ، فى ثلاثة عشرة عاما من انتقال الرسول الى جوار ربه ، أن تنزل الهزيمة الساحقة بالدولتين العظميين معا فى عالم يومئذ : دولة الفرس ودولة الروم !!

ولسوف ندرك قيمة هذا النصر تماما لو اننا تصورنا الامور فى اطار عصرنا الحاضر : فنرى عقيدة معينة يؤمن بها شعب صغير فاذا هى تمكنه من انزال الهزيمة الساحقة بالدولتين العظميين فى عالم اليوم : الاتحاد السوفييتى والولايات المتحدة الامريكية !! فأى عقيدة تكون هذه العقيدة !! وأى آثار مدوية تتركها فى دنيا البشر عندما يؤمن بها بنو البشر ؟؟ •

واذا كانت الايديولوجيات تبدأ دائما من المجتمع فاننا فيما نمر به من ظروف نطالب بان تعود الأمة كلها الى رحاب الله فورا ، حتى تجد هذه الامة نفسها والا تضل الطريق الى ذاتها • فنحن الان فى أشد فترات تاريخنا حاجة الى حكم الشريعة الغراء ، تظلل بكتاب الله وسنة نبيه الشعب والحكومة على حد سواء •

والله نسأل ان يجعل عملنا كله خالصا لوجهه وأن يهدينا جميعا الى سواء السبيل •

القسم الأول

النظرية العامة للدولة

فى الديمقراطية الغربية

الباب الأول

الدولة والسلطة السياسية

٩ ـ ما هى الدولة فى الديمقراطية الغربية ؟ وما هى العناصر المكونة لهـا ؟

ـ وهل تكون السلطة السياسية دائما موحدة أم انها يمكن أن تنقسم بين الحكومة المركزية فى العاصمة ووحدات اقليمية اخرى أقل من الدولة ؟

ان هذه النقاط يجب أن نعرض لها فى هذا الباب الواحدة بعد الاخرى .

ـ ففى الفصل الاول : نعرض للعناصر المكونة للدولة .

ـ وفى الفصل الثانى : نعرض لأنواع الدول .

الفصل الأول

العناصر المكونة للدولة

(نظرة عامة)

١٠ ـ لا شك أن الدولة هى قلب دراسات القانون العام ، والمحور الأكبر الذى تدور حوله أو تصدر عنه كل نظرياته . ومن هنا فان النظرية العامة للدولة يجب أن تجيب على هذا التساؤل : ما هى الدولة ، وما هى العناصر المكونة لها ؟

ان البعض يحاول أن يرى فى الدولة « أداة الحكم » فحسب ، أو « العضو القائم على استعمال سلطة القهر » ، هكذا يذهب الفقيه « جاك ماريتان » (١) ، وهكذا يقول المذهب الهتلرى الذى حكم ألمانيا النازية (١٩٣٣ ـ ١٩٤٥) تحت اسم « الاشتراكية الوطنية » . فانه كان يرى فى الدولة « مجرد أداة توضع فى خدمة الأمة » (٢) .

---

(١) — Jacque Maritain : L'Homme et L'Etat. Paris 1953, p. 12 et ss.

(٢) — Bonnard : Le droit et l'Etat dans la doctrine nationale — socialiste, 2e édit. Paris 1933.

والواقع أن الفقهاء الألمان كانوا دائما يركزون على عنصر السـلطان الذى تتمتع به الدولة . فالفقيه جورج يلنك كان يرى - كتعريف للدولة - أنها « تؤلف وحدة اجتماعية مشتركة ، تضم بشرا متحضرين ، وهى متصفة بأصولها بقوة السلطان » (١) .

والفقيه كارل لاباند يصفها بأنها « مجتمع يتمتع بحقوق خاصـة بالسيادة على الأحرار من الافراد ، الذين يتألف منهم هذا المجتمع » (٢) .

والحقيقة أن النظرية التى سادت طويلا فى الفقه الالمانى التقليدى وان واجهت عنصر السـلطة على أنه العنصر الثالث المكون للدولة (بعد الشعب والاقليم) فان ذلك يكن الا أمـرا ظاهرا يدركه الانسان من الوهلة الاولى . اما اذا تأملنا بعمق فاننا ندرك على الفور أن السـلطة السياسية ما كان ينظر اليها على أنها عنصر واحد فحسب يشـترك مع عنصرين آخرين فى تكوين الدولة ، بل أنه هو الدولة نفسها فى وظيفتها وارادتها المسيطرة (٣) .

١١ - ومن الفقهـاء من يخلطون بين الدولة والأمة بحكم ما يجعلونه للعنصر البشرى من أهمية فائقة . وهذا هو الاتجاه الغالب فى الفقه الفرنسى التقليـدى .

وقد عبر الفقيه الكبير كاريه دى ملبير عن هذا الاتجاه فقـال انه فى نظـام القانون الوضعى الفرنسى - وبصفـة خاصـة فى ظـل نظام سيادة الامة - فان كلمة الامة لا تعنى كتلة متناثرة من الافراد فحسب ، بـل مجموعة منظمة من الوطنيين ، هذه المجموعـة تعيش بحكـم تنظيمهـا فى وحدة غـير قابلة للتجـزئة . وبالتالى فان الامة فى هـذا المعنى ليست فحسب أحـد العناصر المكونة للدولة ، بل انهـا - بذاتها - العنصر المكون للدولة بحكـم تطابقه معهـا وتجسده فيهـا (٤) .

---

(١) — G. Jellinek : L'Etat moderne et son droit, trad. frans. 1911-1913 t. I p. 292.

(٢) — K. Laband : Le droit public de l'Empire Allemand, t. I. p. 102

(٣) — G. Seider : Das juristische kriterium des Staates 1905. in Burdeau: Traité de science politique, t.2.p. 143.

(٤) — Carré de Malberg : Contribution à la théorie générale de l'Etat, t. 1. p. 2-3.

وهذا الاندماج بين فكرتى الدولة والأمة ينتج مباشرة من فقه الثورة الفرنسية . فقبل الثورة كان الملك ينظر الى نفســـه وكأنه هو المالك الشخصى لسلطة الدولة ، وانه يكون الدولة بمفـرده . وكان هـذا الزعم يجد تأييدا من بعض الفقهـاء الموالين لـه . ولكن الثورة الفرنسية وهى تعلن ـ أول مـا تعلن ـ مبدأ سيادة الامة قـد أنهت هـذا الوضع بقوة ، فكـان من أفكـارهـا الاساسية انهـا فصلت مـا بين الدولة وشخص الملك . وأحلت الامـة مكـان الملك فأصبحت الامـة العنصر الحقيقى المكون للدولة ، والمالك الوحيد للسلطة ذات السـيادة (١) .

ويكان يجمـع الفقه الفرنسى على هذه الحقيقة : أن الثورة الفرنسية عندمـا فصلت الدولة عن شخص الملك جعلت من الدولة تجسيدا للامـة ، وأصبحت هـذه الفكرة من الافكـار الاساسية فى القـانون العـام الفرنسى منـذ عام ١٧٨٩ (٢) .

ولكنهم مـع هذه الاهمية الشديدة التى يحيطون بهـا « الامـة » فانهم بصفة عامة لا يتجاهلون العنصرين الاخرين . وعندمـا يأتى « كاريه دى ملبير » ـ الذى عبر بقوة عن هـذا الوضع ـ ويدلى بتعريف للدولة فانـه يرى فيهـا : « مجموعة من البشر ، يستقرون على اقليم خـاص بهم ، ويملكون تنظيمـا ينتج عنه بالنسبة لهـذه المجموعة ـ فى علاقاتهـا مـع أعضائها ـ سلطة عليا للعمـل والامـر والقهـر » (٣) .

١٢ ـ تعريف الدولة عند الفقيه جورج بيردو :

ثم يأتى الفقيه جورج بيردو فيرفض أن يعرف الدولة بأحـد العنـاصر المكونة لهـا ، أو حتى بكل هـذه العناصر الثلاثة مجتمعـة . فهـو يـرى

---

(١) — Carré de Malberg : op. cit. p. 168-170.

(٢) — Michout et Trotabas : Théorie de la personnalité morale, 3e édit. t. 1.
— Esmein et Nezard : Elements de dr. constitionnel 8e édit. 1927, t. 1, p. 1.
— Delos : La société internationale et les principes du droit public. 1923 p. 8.

(٣) — Carré de Malberg : op. cit. t. 1, p. 7.

أنه من غير الممكن أن نجمـع فى فكـرة واحـدة بين عناصر مادية كالشعب والاقليم مـع عنصر معنوى هو سلطة الدولة ٠

وهو - بعـد ذلك - يرى أن تعريف الدولة لا يمكن أن يكـون الا تعريفـا قانونيـا ، لان الدولة هى أولا وقبل كل شيء ظاهـرة قانونية (١) ٠

مثل هذا القول ينبغى الوقوف عنده بعض الوقت ٠ فالفقيه بيردو يسلم بأن « الدولة ليست احتكارا لعلم القانون وحده ، وانهـا تنتمى - كحقيقة وفكـرة - الى عدد كبير من العلوم ولكنهـا فى تعريفهـا تنتمى الى علـم القـانون وحـده لانهـا قبل كل شيء ظاهـرة قانونيـة » ٠ وهـــذا القول ينطوى على قـدر واضح من التناقض ٠ فالدولة - فى اعتقاده - ليســت احتكارا لعلم القـــانون ، فهى اذن تعالج فى عديد من العلوم الاجتماعية الاخرى واذا كان الامـر كذلـك فقـد اصبح من حق اى علم قبل أن يبدأ بالاهتمـام بالدولة أن يضـع لهـا تعريفا يكشف به عن ماهية الشيء الذى يعالجه ٠ فكيف يمكن أن نأتى بعـد ذلك ونقـول : ان تعريفهـا بالذات لا يمكن أن يكـون آلا تعريفـا قانونيـا !! ٠

أمـا أن تكون الدولة ظاهـرة قانونيـة فحسب ، وفى هذه الحالة فـان تعريفهـا لا يمكن أن يكون الا قانونيـا ٠ واما أن تنتمى - كحقيقة وفكـر - الى العلوم الاخـرى ،وفى هـذه الحالة لست أدرى كيف ننكر على كل علم أن يضع لهـا تعريفا !! كيف نستطيع أن نسـلم بحقه فى بحث « الحقيقـة والفكـرة » ثـم نحرمه على الفور من الاهتمـام الاولى بهذه « الحقيقـة والفكـرة » ، هـذا الاهتمـام الاولى البديهى الذى يحتم عليه وضـع تعريف لهـا ؟ ٠

ويمضى الفقيه بيردو فى وضع تعريف للدولة - بعـد أن يقرر أنه لا يمكن أن يكون الا قانونيـا - فيتصور له شروطا أربعة : أن يكون محايدا ، ومتسق الاجزاء ، ومتصلا بالحقيقة ، ويقيم وزنا لكل الصفات الخاصـة التى يتميز بها نظام الدولة ٠ ويخلص من ذلك الى أن « السلطة وحدها Le pouvoir هى التى تستجيب لكل هذه الشروط ٠ فالتعريف يجب أن يتصل بهذا العنصر وحـده على أسـاس انه العنصر الوحيـد الذى تعتمـد عليه العناصر الاخـرى

(١) — Georges Burdeau : Traité de science politique, t. 2. p. 135.

« فالاقليم هو نطـاق عمـل السلطة ، والامـة هى صاحبة السلطة والمعاونة فيهـا » (١) ٠

ولست أدرى لماذا كانت السلطة وحدهـا هى التى تستجيب لهذه الشروط، فالتعريف ـ كمـا قال الفقيه بيردو ـ يجب أن يكـون متصلا بالحقيقة . والحقيقـة لا تستطيع أن تتجاهل ـ فى تحديد كيان الدولة ـ العنصرين الآخرين ، عنصر الشعب وعنصر الاقليم ٠ ولا يمكن القول « أن هذا العنصر هو أيضا يعتمد عليهـا ولا يقوم بغيرها » ٠ فكما « أن الاقليم هو نطـاق عمل السلطة » فان السلطة لا يمكن ـ اطلاقا ـ أن تقـوم بغـير اقليم ٠

وينتهى بيردو الى تعريف الدولة بأنهـا « السلطـة المنظمـة Le pouvoir Institutionnalisé أى « النظام » Institution الذى تكمن فيه هـذه السـلطة ٠

وذلك على عكس « السلطة المشخصـة » Le pouvoir personnalisé حيث تتمثل السلطة فى أشخاص الحكـام وينظـر لهـا الحكـام على أنهـا متاع شخصى لهم ٠ فالسلطة المنظمة يقصـد بهـا وضع هذه السلطة فى « نظـام » لـه كيـان مسـتقل عن أشـخاص الحكام فى الدولة ٠ فالحكام اذن اذ يحكمون لا يتمتعون بمتـاع شخصى وانمـا ينوبون عن هـذا النظـام ٠

١٣ ـ والحقيقة ان خير تعريف فى اعتقادنا هو الذى يضـم العناصر الثلاثة المكونة للدولة : من شـعب واقليم وسلطة سياسية ذات سيادة ٠ فالدولـة هى التشخيص القانونى لشعب مـا ، يعيش على اقليم معين ، وتقـوم فيه سلطة سياسية ذات سـيادة ٠

ومن الطريف أن الفقيه جورج بيردو بعد أن عدد هـذه العناصر الثلاثة وسـلم بأنه لولاها لمـا وجـدت الدولة ، يقـول انهـا ليست عنـاصر مكونة للدولة Eléments Constitutifs وانمـا هى شروط لتكوين ووجـود الدولة (٣) ٠ Conditions de formation et d'existence ومع ذلك فان

---

(١) — Burdeau : op. cit. p. 136.

(٢) — Burdeau : op. cit. p. 143.

(٣) — Georges Burdeau : Traité. t. 2, p. 68 et ss.

وجود هـذه العناصر الثلاثة ـ فى اعتقاده ـ يؤدى الى نشأة الدولة بطريقة شبه حتمية تقريبا « بحكم ما تحركه من العمـل المنشىء للدولة ، هـذا العمـل الذى هو تنظيم السلطة ... فبين الدولة وبين هـذه العناصر الثلاثـــة التى يقـال عنهـا انهـا منشئة للدولـة هنـالك محـل لعمـل هو وحـده الذى ينشىء الدولة وهـو تنظيم السـلطه . l'Institutionnalisation ... وأثـر هـذه العناصر الثلاثة انهـا تجعـل تنظيم السلطة ممكنـا بـل وحتميـا .. » (١) . والعمـــل القـانونى الذى يتم بواســطته « تنظيم السلطة » هو الدستور ،، ومن هنـا فان ميلاد الدولة يتفق مـع صـدور أول دستور لها (٢) .

ولا شك أن الرأى السابق ـ على ما بذل فيه من جهـد ـ لا ينجـــو من النقد . فهو قـد اعتبر العناصر الثلاثة من شـعب واقليم وسلطة سياسية ذات سيادة شروطـا لوجود الدولة وليســت عناصر مكونة لهـا ، والحقيقـــة أنه لا فارق بين الوضعين فى الاهمية . لان الدولة ـ على أيـة حـال ـ لا يمكن أن تنشـــأ بدونهـا أو بدون أى منهـا . فهى من العوامـل الاساسية فى نشأة الدولة . بـل ان الفقيـه بيردو يـرى أن وجودهـا يؤدى الى نشأة الدولة بطريقة شبه حتميـة ، ولا ينقص فى نظـره لهـذه النشـــأة ســوى صدور الدستور . فاذا كان الامـر كذلـك فقـد أصبح صدور الدستور نفســـه ناتجـا حتميـا أو شبه حتمى ، ومن ثـم فلا يتسـاوى فى الاهميـة مـع هذه العناصر الثلاثة . ومن ناحية أخـرى فان الفقيه بيردو يـرى ان ميـلاد الدولة يتطابق مـع صدور أول دستور لهـا ، ومثـل هـذا الرأى أيضـــا غـــير دقيق . فالدولة تنشأ ـ فى معظم الاحيـان ـ قبل صدور هـذا الدستور بزمن طويل ، وتتولى السلطة السياسية فيهـا التمهيد لاصدار هـذا الدستور واقـراره . ولا يمكـن بالتالى ـ اذا أردنـا أن نصـــدر رأيـا واقعيـا بعيـدا عن الخيـال ـ أن نقـول ان الدولة لا تولد الا مع الدستور . انهـــا قطعـا تولد قبـــل صدور الدستور وبمجـــرد توافـر العناصر الثلاثة السابقة مجتمعـة .

---

(١) — Georges Burdeau : op. cit.,p. 194 et ss.

(٢) — Georges Burdeau : op. cit., p. 208.

ان خير تعريف فى اعتقادنـا هو ذلك الذى استقر فى الفقه الدستورى التقليدى وقام على العناصر الثلاثة المكونة للدولة : الشعب ، والاقليم ، والسلطة السياسية ذات السيادة • ان توافر هذه العناصر الثلاثة مجتمعة هو الذى ينشىء الدولة ، وتقوم السلطة السياسية ـ بعد قيام الدولة ـ بتنظيم الدولة واتخاذ الاجراءات الضرورية لوضع دستور لهـا • ولكن الدولـة توجد ـ بالنسبة لرعاياها فى الداخل والاعضاء فى العائلة الدولية من الخارج ـ حتى قبل صدور هذا الدستور •

وقد يعاب على هذا التعريف انه تعريف وصفى ، يقتصر على وصف بعض جوانب الدولة ، ومن ثم فانه يصبح فى النهاية قاصرا • ذلك لان البعض قد يعيب عليه أنه لم يعرض لبعض النواحى الهامة فى حياة الدولة كفكرها المذهبى ، أو مذهبها الاقتصادى ، أو سياستها الاجتماعية الى غير ذلك من النواحى • (١) ولكن مثل هذا النقد يسهل الرد عليه • ذلك لان التعريف السابق لم يكن ليقوم على مجرد الوصف ، وانما قام على بيان الاركان الاساسية التى لا تتصور دولة بدونها على الاطلاق • فالدول قد تختلف فى فكرها المذهبى ، وفى سياستها الاقتصادية والاجتماعية ومع ذلك فان كلا منها تعد دولة ، ولكنها لا تختلف اطلاقا فى عنصر الاقليم والشعب والسلطة السياسية ذات السيادة • فهذا التعريف اذن ليس بالتعريف القاصر لانه ينطوى على الاركان الاساسية التى تسرى بالنسبة لكل الدول فى جميع القارات مهما اختلفت « أوضاعها » و « أوصافها » •

فالدولة كما نراها ـ هى « التشخيص القانونى لشعب ما ، يعيش على اقليم معين ، وتقوم فيه سلطة سياسية ذات سيادة » •

وسوف نعرض لكل عنصر من هذه العناصر الثلاثة الواحد بعد الآخر •

---

(١) Burdeau : Traité de science politique, t.2. p. 134.

المبحث الأول

الشـــعب

١٤ - ان أول ركن من أركان الدولة هو الشعب الذى يقطن فـــوق اقليمهـا : فـلا توجـد أى دولة بغير جماعـة بشرية تخضع لهـا وتكون فيها العنصر الاول • هـذه الجماعـة البشرية لا يشترط فيهـا أن تبلغ درجـة عالية من المدنيـة أو تعيش على نمط معين من الحيـاة • ولا يشترط فيهـا أن يبلغ تعدادهـا رقمـا معينـا ، الا انه من البديهى أن المجتمـع الذى يتكـون من عـدة ألوف يصلح لكـى يكون مدينة أو محافظـة فى دولة ، ولكنه لا يصلح لان يحمـل فوق كاهله دولة مستقلة ، لان الدولة يجب أن يكـون تعدادهـــا بالمليون لا بالالوف • ولكننا نسـارع فنقـــول انه ليس هنـاك فى القانون العـام ما يحتم أن يبلغ السـكان فى الدولة رقمـا معينـا ، وكل العـوامل التى تتدخل فى هـذا الصـــدد انمـا هى عوامـــل واقعية وليس عوامـــل قانونية •

هـذا الشعب امـا أن يكون كله أمـة واحدة وامـا أن يتكون من قوميـات متعددة • ففى الحالة الاولى يكون بناء الدولة أقـوى ما يكـون ، وفى الحالة الثانيـة يكون بناؤهـا مزعزعا تحت رحمـة الانواء والعواصف ، تعصف به الاحداث السياسية كمـا عصفت بالامبراطورية العثمانية القديمة • فالـذى يقوى من كيان الدولة ليس مجرد وجود الشعب على اقليمهـا بل هو قوة الروابط التى تشـد الفـرد الى الفـرد فتحدوهمـا الى الرغبة المشتركة فى العيش معا • وهـذه الروابط تصـل الى ذروتهـا فى الامـة الواحـدة •

فالعنصر البشرى اذا تكون من أكثـر من قومية ، من أكثـر من أمـــة ، سمى شعبا •

وهو اذا تكون من قوميـة واحـدة ، من أمـة واحـدة ، سمى أمة •

١٥ - ما هى العوامـل ذات الاثـر فى تكوين الامة :

يختلف الفكـر السياسى فى تقديرها وهى تتردد بين عامـل الجنس ، وعامـل الاقليم ، وعامـل المصلحة المشتركة ، وعـامل الدين ، وعامـــل

التـاج المشترك ٠٠٠ الى غير ذلك من العوامل (١) ٠

فأمـا الجنس ـ أو السلالة ـ فيبالغ البعض فى أهميته حتى ليزعمون أن الامة هى جماعة من البشر تنتمى الى جنس واحـد ، ولكن هـذا الزعم غير سديد ٠ فليس هنالك شعب يمكن القـول بأنه ينتمى الى جنس واحـــد وأنه حافظ على نقـاء هـذا الجنس على مـر العصور اللهم الا بعض شـــعوب بدائية متناثـرة عاشـت فى عزلة فى بعض أنحـاء أفريقيـا واستراليـا ٠ وهـا نحن نرى أمما من أقـوى ما تكون تكوينـا وجاءت من خليط من الاجناس المختلفة : فهـا هى ذى الامــة الانجليزية تكونت من الكلت والسكسون وغيرهم ، وها هى الامــة فى الولايات المتحـدة الامـريكيــة تكونت وتزداد كل يــوم بعناصر من كل بقـاع العـالم وأجناســه ٠ فليس الجنس اذن بالعـامل الحـاسـم فى تكوين الامــة ٠

أما عامـل الاقليم فانه ـ على أهميته ـ ركن لقيـام الدولة ، وليس عنصرا من عناصر الامـة ، انــه ضرورى عندمـا تريـد الامـة أن تتحـــول الى دولة ، حينئذ تبحث لهـا عن اقليم تستقـر فوقه ويكون مستقرا للسلطة السـياسية ٠

وأما المصلحة المشتركة فاننا يجب أن نفرق فى صددها بين المصلحة المادية والمصلحة الادبية ٠ فالوحـدة القومية ليست مسألة مـال أو كسـب مادى ، ولكنهـا شعور عميق بالتضامن والتكافل قـد يؤدى فى كثير من الاحيـان الى بـذل المـال وبذل الكثير من التضحيـات ٠

وأمـا عامـل الدين : فقـد كان فى فترة من فترات التاريخ من أقـوى العوامـل فى بنـاء الامـم ٠ ولقـد كان هو ـ بغير منازع ـ على حـد تعبير العلامة فوستيل دى كولانج العــامـل الاول فى تكوين الجماعـات البدائيــة ، ولكن أثـره الان قـد ضعف كثيرا ، وان كان مـا يزال يلعب دورا هــاما فى الوحـدة بين اليهـود ٠

---

(١) انظر لدراســة هـذا الموضوع بأكبر قـدر من التفصيل مؤلفنـا عن « النظرية العامة للقومية العربية » ـ الطبعــة الثالثة ـ وبصفة خاصــة البــاب الاول الخـاص بعناصر الترابط الاساسية فى النظرية العــامة للقوميــة ، والباب الثانى الذى خصص لدراســة بعض الافكــار الاساسية فى النظرية ٠

أما عامـل التاج المشترك فقـد حفظ التاريخ لـه بعض الذكـرى عندما لعبت بعض الاسر المالكة دورا فى توحيـد شعوبهـا : كأسرة سافوى فى ايطاليا وأسرة هوهنز لرن فى المانيـا • ولكن الحقيقة أن هـذا العامـل هو أضعف العوامـل كلهـا فى توحيـد الامـة • ففى جميـع الحالات التى تدخـل فيهـا التاج المشترك كانت الامـة قائمـة فعلا تحدوها أقـوى الدوافع ، وجاءت الاسر المالكة فاستفادت أكثـر مما أفادت •

١٦ ـ أقوى العوامـل اللغـة والتاريخ :

فاللغة الواحـدة تخلق نوعا من الالفة الذهنية ورباطا من التفاهـم الفكرى المتين ، ولقد كانت اللغة هى صاحبة الفضل الاكبر فى تكوين الامة فى الولايات المتحدة الامريكيـة على تباعد الاجناس الداخلة فى تكوينها ، بـل وكانت ذات اثر حاسم فى التقريب بينها وبين بلد آخر هو أبعد ما يكون عنها جغرافيا وهو انجلترا •

أمـا التاريخ فانه يكمـل عامـل اللغة فى صنع الامـة ، لانه بحكم ما فيه من ذكريات ماضية يحقق للجماعـة البشرية الواحـدة وحـدة الالـم ووحـدة الامـل ، فيتحقق لهـا فى النهاية وحـدة الهـدف ووحـدة الرسالة •

فاللغة والتاريخ همـا أقـوى عاملين فى تكوين الامـة • فتاريخ الامة هـو صانع ضميرهـا ، ولغـة الامـة هى صانعة فكرهـا • واذا اجتمـع لجماعـة معينة وحـدة الضمير ووحـدة الفكـر كانت هـذه الجماعة أمـة واحدة (١) •

١٧ ـ الحركات القوميـة والقومية العربية :

اننـا اذا بحثنا عن العاملين السابقين فى الشعوب العربيـة لوجـدنا أن العـرب قـد اجتمـع لهم من المحيط الى الخليج وحدة اللغة ووحـدة التاريخ ، فهم يكونون بلا شـك أمـة واحـدة •

وقـد حاول بعض الاستعماريين أن يدين الدعـوة القوميـة بأن يقـرب بينهـا وبين الدعـوة القوميـة فى المانيـا ليلقى فى النهاية على مبدأ القوميـات مسؤولية تخضيب الارض بدماء الحروب ، ويذكـر الشـعوب الاوروبية التى عانت من احتلال النازى ان القوميـة الالمانية وحدهـا أشعلت حروبا ثلاثة متتابعـة • ولكن هـذا الزعم فى اعتقادى غير صحيح على الاطـلاق •

---

(١) انظر مؤلفنـا « النظريـة العـامة للقومية العربية » وخاصـة الباب الثـانى •

فجنون النازية فى المانيا وما جره على العالم من حرب مدمرة انما يرجع الى عدة أوهام فكرية سيطرت على أذهان الزعماء النازيين وأولها وهم التفوق العنصرى وأن ألمانيا سيدة الجميع ٠

فالدعوة القومية لم تكن فى تاريخها السابق دعوة الى العدوان بل كانت تعد طوال القرن التاسع عشر فى أوروبا ـ وهى لا تزال تعد حتى الان فى الشرق الادنى والاقصى ـ مرادفة للتحرر من العبودية ، تدفع كل أمة مبعثرة الاشلاء الى التجمع لتكون دولة قامة بذاتها ٠

فالقومية انما تعنى فى جوهرها السماح للشعوب بحق تقرير مصيرها ، وهذا الحق اذا اعترف به للشعوب أدى الى تصفية الامبراطوريات الاستعمارية الكبرى ٠ لقد كان مبدأ القوميات أول العوامل التى صفت الامبراطورية العثمانية والامبراطورية النمساوية المجرية وهو الذى صفى الاستعمار الفرنسى والانجليزى فى الشرق العربى بصفة خاصة ٠

فمن الناحية العملية كانت الحركات القومية تحركا بالامم نحو الحرية : فالامة الخاضعة للمستعمر الاجنبى ، أو المزقة بين عدة دول ، تطلب فى الحالين أن تعيش فى استقلال واتحاد تنظم شئون نفسها بنفسها ٠ وانبعاث القومية العربية انما يعنى أن تتمتع الشعوب العربية بحق تقرير مصيرها وتحطم من أقدامها سلاسل الخضوع والتبعية فتؤسس كلها فى النهاية دولة واحدة مستقلة فى ادارة شئونها غير خاضعة لمشيئة المستعمر أيا كان أمره ٠

١٨ ـ القومية والصراع المذهبى :

تحاول المذاهب السياسية المختلفة استغلال العاطفة القومية لصالحها: فالنظم الفاشية مثلا استغلت هذه العاطفة لتدفع الطبقات العاملة الى التضامن مع الرأسماليين ورجال الاعمال حتى تمنع اتجاههم نحو الاشتراكية أو الشيوعية فى ظروف كانت تغرى فعلا بالابتعاد كثيرا عن المذهب الرأسمالى البحث ٠ ولهذا فليس غريبا أن نرى الشيوعيين يعيبون على العواطف القومية أنها أدت الى ايجاد تضامن فاسد ـ فى نظرهم ـ بين المستغلين والمستغلين ودفعت بالعامل الالمانى أبان الحرب العظمى ضد زملائه العمال فى البلاد الاخرى تضامنا مع الرأسماليين الألمان ٠

وقـد عمدت روسيا والصين الى تدعيم النظـام القـائم فيهمـا عن طريق اثارة العاطفـة الوطنيـة لدى الشـعب ليسـاند هـذا النظـام أمـام العـالم أجمـع • بـل ولـم تنس يوغوسلافيا هـذا السلاح تستعمله عندمـا فكرت فى أن تناصب روسيـا الخلاف فى الرأى (١) •

المبحث الثانى

الاقليـــم

١٩ - لابد لقيام الدولة من بقعة من الارض تخصص لشعبها دون غيره ، فالاقليم عنصر جوهـرى من عناصر قيـام الدولة وبغيره لا تستطيع أن تقـوم ولا تستطيع السلطة السياسية فيهـا أن تزاول سيادتهـا • ووجود الدولة يفترض علاقـة دائمـة بين الشـعب والاقليم ، هـذه العلاقـة لا تنتفى اذا كان الشعب فى معظمه قبـائل رحل مـا دام يتمسـك بأقليمـه لا ينتقـل الا فى حـدوده ونطاقه •

فالقـاعـدة أن الدولة لا توجـد بغير اقليم ، ولكن هـذه القاعـدة وجد لها فى التاريخ بعض الاستثناءات : فالدولة البولندية اعترف الحلفـاء بهـا عقب الحـرب العظمى الاولى حتى قبل أن يتحدد اقليمها ، والحكومة المؤقتة للجمهوريـة الجزائرية اعترفت بهـا حكومـة الجمهورية العربيـة المتحـدة قبل أن تزاول سلطتهـا السياسية الكاملة على الاقليم •

فأقليم كل دولة قـد يضيق وقـد يتسـع ، وسعة الاقليم وضيقه وان كان غير ذى أثـر من الناحية القانونيـة على قيـام الدولة الا أنه يؤثـر فى كيانهـا الدولى من الناحية السياسية • فألبانيـا مثلا (ومساحتهـا ٢٧٥٣٨ كيلو مترا مربعـا) وكوستاريكـا (ومسـاحتهـا ٥٨٠٠٠ كيلو مترا مربعـا) ليسـت كالولايات المتحـدة الامريكية وهى تبلغ ٧٫٨٣٩٫٠٠٠ كيلو مترا مربعـا وليسـت كالصين •

ونطـاق كل أقليم يجد آخـره فيمـا يسمى « بالحـدود » Les frontières فالحدود هى التى تحدد النطـاق الاقليمى لكل دولة ، وقـد تكـون عبارة عن

(١) أنظر : Duverger : المرجع السابق ص ٦٠ وما بعدها •

جبل أو نهر أو خط عرض أو خط طول ، قد تكون شيئا طبيعيا وقد تكون مجرد خط على الخريطة ٠

وفكرة الحدود فى حد ذاتها فكرة حديثة نسبيا : فاليونان القديمة مثلا لم تعرف الحدود بمعناها الحديث ، وفى روما (فى الديموقراطيات القديمة) كان اقليم الدولة يتحدد بالمدى الذى كان يمكن للكتائب المسلحة أن تصل اليه وتحميه ٠ ولم توجد فكرة الحدود الا عندما ظهرت الدولة بشكلها الحديث ٠

ومما هو جدير بالذكر أن الاقليم لا يشمل فقط الارض اليابسة التى يقيم عليها الشعب وانما يمتد فيشمل المياه الاقليمية ــ وهى عبارة عن عدة كيلومترات من البحار المجاورة لاقليم الدولة ــ ويشمل الفضاء الجوى الذى يعلو هذه وتلك ، على التفصيل الذى يهتم به القانون الدولى العام ٠

٢٠ ــ دور الاقليم فى كيان الدولة :

١ ــ ان الاقليم هو الذى يجعل من الامة احدى الحقائق القائمة ، ويؤثر بعد ذلك فى تكوينها فيكون بالنسبة لجميع أفرادها رابطة جديدة يرتبطون بها وشيئا مقدسا يدافعون عنه ، وهو الذى يجسمه القادة عندما يهيبون بالشعب أن يدافع عن « الوطن » ٠

٢ ــ والاقليم شرط أساسى لاستقلال الدولة وسيادتها ، فالدولة لا تستطيع أن تزاول سيادتها الا اذا كان لها اقليمها الذى تنفرد بالحكم فيه ، فحدود الاقليم هى حدود اختصاص السلطة السياسية لا تستطيع أن تتعداه لتحكم فى اقليم دولة أخرى ٠

(أ) فالدولة وحدها هى صاحبة السيادة على اقليمها يخضع لها جميع القاطنين فيه من وطنيين وأجانب ٠

(ب) ولكن هنالك بعض الاستثناءات التقليدية ترد على هذه القاعدة مردها الى الحصانة الديبلوماسية التى يتمتع بها المبعوثون السياسيون ورؤساء الدول الاجنبية ، اذ تنحسر عنهم سلطة الدولة التى يقيمون على أرضها ليخضعوا لقوانين دولتهم الاصلية ٠

هذه الاستثناءات التقليدية زادت فى السنين الاخيرة زيادة كبيرة نتيجة لاقامة القواعد العسكرية وما يستتبعه ذلك من تقرير بعض الحماية لافراد القوات المسلحة الذين يعملون فيها (١) .

(جـ) قد تمتد قوانين الدولة فتحكم رعاياها فى بعض علاقاتهم الاجتماعية حتى ولو وجدوا على اقليم دولة أخرى (وهذه هى قوانين الاحوال الشخصية) أو تحكم بعض التصرفات التى ترتكب ضد أمنها الخارجى أو الداخلى وأيا كان مرتكبها وطنيا أو أجنبيا .

٣ - ان الاقليم - فضلا عن ذلك - يمثل وسيلة من أقوى الوسائل التى تملكها الدولة فى العمل ، فمهمتها تسهل اذا أرادت فرض سياسة معينة على أناس مقيمين على اقليمها ، لانهم بحكم اقامتهم على الاقليم يسهل قيادتهم واخضاعهم . ولهذا يقال ان من يملك الارض يملك السكان .

المبحث الثالث

سلطة سياسية ذات سيادة

٢١ - السلطة حدث اجتماعى ضرورى : ان السلطة هى الظاهرة الاجتماعية الاولى التى تتبدى فى أى مجتمع بشرى مهما كان أمره ، ففى كل المجتمعات البدائية والمتقدمة كانت هناك طبقة حاكمة وطبقة محكومة ، حكام يزاولون السلطة ومحكومون يخضعون لها . ومازلنا نرى ذلك حتى وقتنا الحاضر فى كل مجتمع تواضع أمره أم كبر : ففى نطاق الاسرة - الخلية الاولى للمجتمع - يخضع الافراد لسلطة يزاولها رب الاسرة ، وفى نطاق القرية - الخلية الاولى فى الدولة - يخضع الافراد لسلطة العمدة ، وفى النقابات والجمعيات هناك دائما سلطة النقيب أو الرئيس ... أمر نشاهده فى الهيئات الدينية والهيئات الدنيوية على حد سواء أن هنالك سلطة يزاولها حكام على مجموعة من المحكومين ، وعلى حد تعبير القول المشهور فانه اذا كانت الامة تتكون كلها من أفراد كنابليون وهانيبال فان المصلحة تقضى بألا يحكموا جميعا فى نفس الوقت .

---

(١) — M. Flory : Les bases militaires à l'étranger, Annuaire fran. de droit. 1955 p. 3 et ss.

هـذه السلطة كيف تقوم ، الواقـع أنه ما ان يوجـد تجمع بشرى حتى يحس أفـراده بحاجاتهم الشديدة الى النظـام ولهـذا يقـال ان مرفق الضبط هو أول المرافق التى تنشـأ فى التاريخ • وهـذا النظـام لا يمكن أن يتم الا تحت سلطة عامـة تراقب تصرفات الافراد لتضع لها الحدود فلا تتعارض أو تتنازع • ومنـذ المجتمعـات الاولى يحس الانسـان بحاجته الى الحريـة ـ هـذه الحاجة الغريزية المتأصلة فى النفس البشرية ـ والحرية لا تكـون الا فى ظل النظـام ، والنظـام لا يكـون الا فى ظـل السلطة ، ومن هنا ارتبط معنى السلطة من أقـدم العصور بالحريـة والنظـام •

فلو أننا درسنا تاريخ المجتمعـات السياسية وبدأنا بأكثـرها نضوجـا لو جدنا أن الظاهـرة الاجتماعية الاولى هى السلطة العامـة ولكنهـا لا تظهـر دائمـا فى نفس الشكل : فلو أننـا صدقنـا ما يقوله علمـاء الاجتماع من أن أقـدم صورة للنظم السياسية هى العشيرة التوتمية التى تتكون من أفـراد يسود بينهم الايمـان بأنهم ينتسبون الى توتم واحد هو عبارة عن حيوان أو نبات أو جمـاد حلت فيـه قـوة عليـا مقدسة وتفرعوا جميعـا منـه فهـو بهـذه المثابة جدهم الاعلى ، لو أننـا صدقنـا هـذا لوجدنا أن هـذه العشـائر التوتمية رغم ما يسـود نظامهـا من شيوعية فى المـال والجنس تنطوى على مسـاواة تامـة بين الافـراد ، الا أن ظـاهرة السلطة كانت تبدو واضحة بينهم ، وكان يزاولهـا شيوخ العشيرة يجتمعون فى مجلس واحـد ليديروا شئونهـا وأموالهـا •

تجمعت العشائر بعـد ذلك وتجاورت فظهرت السلطة أيضـا لتحكم مصالحهـا المتعارضة وكان يعترف بهـا لاقوى رؤسـاء هـذه العشائر ، فلمـا اندمجت العشـائر التى تنتسـب الى أصـل واحـد واتحدت وتكونت القبيلة ظهـرت السلطة أيضـا يزاولهـا شيخ القبيلة ، وبعـد أن تجمعت القبائل واتحـدت واستقرت على بقعـة من الارض نشـأت الدولة واعترف بالسلطة لاقوى شيخ من شيوخ القبائل الذى صـار بحكم التطور ملكـا •

٢٢ ـ السلطة المشخصة والسلطة المنظمة :

وفى جميـع مراحل التطور عندما كانت السلطة تتركـز فى يـدى رئيس أو زعيم كان هـذا الزعيم هو أقـوى أفـراد الجماعة فى القوى الجسدية أو أعمقهم فى القوى العقلية أو أقـدرهم على الاستعانة بفنون السـحر وقـوى

ما وراء الطبيعة ، وبالاختصار كانت السلطة تتركز فى شخص الزعيم نفسه يكتسبها بفضل مواهبه لينظر اليها على أنها ملك اكتسبه بكفاحه الشخصى . وهكذا كانت السلطة فى أول عهدها « سلطة مشخصة » . ولكن تركيز السلطة فى شخص الزعيم وان كان يمثل فوائد لا تنكر من حيث الاستقرار الا أنه ينطوى على أكثر من عيب ، ذلك أن من شأن الانفراد بالسلطة أن يخلق التحاسد والتنافس والصراع . وما دام الزعيم قد استحوذ على السلطة لشخصه فيخشى أن تنهار بموته أو فنائه . هذا فضلا عن أن هذه السلطة المشخصة - وصاحبها ينظر اليها على أنها ملك له - لن تسلم من العسف والاستبداد بالمحكومين الامر الذى يؤدى بهؤلاء أن ينكروا على هذه السلطة شرعيتها . لكل ذلك كان لا بد لهذا الوضع أن يختفى وأن يبحث المحكومون عن وضع للسلطة يرتضونه ، وضع لا يجعل حيازة السلطة رهينا بالتنافس والصراع بين القوى المادية ، فيجعلها بمأمن من أن يساء استعمالها نتيجة للنظر اليها على أنها ملك خاص بصاحبها . فاهتدوا فى آخر مراحل التطور الى نسبة السلطة الى « نظام » مستقل عن أشخاص الحكام فأصبحت الدولة هى التى تحوز السلطة ، وتحوزها بصفة دائمة ، وما الحكام الا عمالها الذين يزاولون السلطة باسمها ولحسابها (١) . وهكذا تحولت السلطة من « سلطة مشخصة » الى « سلطة منظمة » .

٢٣ - فنشأة الدولة انما كان نتيجة لاحساس المحكومين بأنه لا يمكن التسليم بأن كل الكيان الاجتماعى للجماعة البشرية يقوم على مجرد أشخاص الحكام ، واحساسهم بأنه لابد من ايجاد دعامة ثابتة تستند اليها السلطة وقد وجد الحكام أنفسهم أن مصلحتهم انما تتفق مع هذا الاتجاه ، ذلك لان اصرارهم على أن السلطة انما هى ملك شخصى لهم من شأنه أن يخلع عن هذه « السلطة المشخصة » صفة الشرعية فى نظر المحكومين الامر الذى يجعل أوامرهم محل شك يغرى المحكومين بالخروج عليها وعصيانها . فالتقت مصلحة الحكام والمحكومين اذن فى اسناد السلطة الى الدولة فكانت

---

(١) انظر : J. Dabin : Doctrine générale de l'Etat; B de Jouvenal : Du pouvoir 1945; A. Pose : Philosophie du pouvoir 1948; Bodin Les six livres de la République, livre 1; Burdeau : Traité de science politique t. 1.

الدولة بهذه المثابة فكرة أساسية استقرت فى أذهان الحاكم وأذهان المحكومين على السواء · وحول هذه الفكرة قامت المرافق العامة الاساسية لتكون وسيلة الدولة فى الحكم والتصرف ووسيلتها فى اشباع حاجات الافراد واصبحت السلطة لصيقة بنظام الدولة ، أصبحت « سلطة منظمة » ·

والذى لا شك فيه أن قيام الدولة انما يمثل تقدما رائعا فى العقلية السياسية للجماعة البشرية · فهو نتيجة لتطور المدى ، تطور كان فى بعض الاحيان أمرا اراديا أراده الافراد وساعدوا عليه ، وفى معظم الاحيان عملا غير ارادى تم نتيجة لعوامل خارجة عن ارادتهم · وأيا ما كان الامر فان من المجمع عليه - على الاقل فى البلاد الديمقراطية - أن الدولة هى التى تحوز السلطة لا أفراد الحكام ، وهذا لا يمنع من اننا نشاهد من حين لآخر مبدأ أو مذهبا يهدر فكرة الدولة ليعود بالفكر السياسى الى تلك النقطة التى بدأ عنها ، ومن ذلك مثلا المذهب الوطنى الاشتراكى الذى قام فى ألمانيا النازية وكان من كبرى مبادئه أن الدولة انما هى فكرة تحررية غير ذات فائدة لان السلطة انما تتركز فى يدى الفوهور وحده (١) ·

وقد أنقرض هذا المذهب بعد هزيمة المانيا فى الحرب العظمى الثانية ·

٢٤ - سلطة سياسية :

فالدولة مجتمع بشرى متقدم ، ومن ثم فلا بد أن تكون فيه طبقة حاكمة وأخرى محكومة ، وهذا يعنى أن تكون هناك سلطة تدبر أموره · ولكن اذا كان الامر يتعلق بمجرد وجود سلطة ، فهذه السلطة تظهر فى كل مجتمع بشرى مهما تواضع أمره ، ومن ثم فلا يغدو هنالك ما يميز الدولة عن سواها ، فالاسرة فيها سلطة : سلطة رب الاسرة ، والمدرسة فيها سلطة مدير المدرسة ، والنقابة فيها سلطة النقيب ، فما الذى يميز سلطة الدولة ؟ ·

١ - يميزها أولا أنها سلطة أصلية Originaire بمعنى أنها لا تنبع من أى سلطة أخرى ، بل السلطات الاخرى هى التى تنبع منها وتخضع لها ·

---

(١) — Bonnard : Le droit et l'Etat dans la doctrine nationale socialist 2e édit. 1939.

فسلطة رب الاسرة وسلطة النقابة وغيرهـا من السلطات لا يمكن أن تذهـب ضد ما تقضى به السلطة السياسية فى الدولة ٠

٢ - يميزها ثانيا أنها ذات اختصاص عام compétance générale يشمل سائر نواحى الحياة البشرية فى الدولة ٠ وهـذا على عكس كل السلطات الاخـرى التى تنظم جانبـا فقط من حيـاة الافـراد ٠

٢٥ - ذات سيادة : ويميزها ثالثا أنها ذات سـيادة ، ولعل هذا هو أهم مميز لهـا ٠ فهـذه السلطة هى أقـوى سلطة فى الدولة على الاطلاق ، فهى لا تجد فيمـا تنظمه من علاقـات فى أى نطـاق سلطة أخـرى تساويهـا أو تفوقها ٠ انهـا أعلى السلطـات قاطبة ، ومن ثـم فلا تخضع لاى سلطة فى الداخل أو الخارج ، وبهـذا تتميز بوضوح عن كل سلطة يمكن أن تقـوم فى أى جماعـة بشرية صغيرة تعيش على اقليم الدولة ، لان سـائر السلطات يجب أن تتقيد بسلطة الدولـة وتراعيها ، وهذا على عكس سلطة الدولـة التى لا تتقيد بأى سلطة أخـرى ٠

ولعل عظمة هـذا المميز الذى يميز السلطة السياسية فى الدولة أدى به أن ينتقل من صفة الى اسـم ٠ فبدلا من أن يقولوا السلطة السياسية ذات السـيادة بدأوا يتكلمون عن سيادة الدولة ليقصدوا بهـا نفس المضمون : استقلال الدولة وعـدم خضوعهـا لاى سلطة أخرى ٠

٢٦ - وسيادة الدولة لهـا وجهان ٠ وجه خارجى ووجه داخلى ٠

السـيادة الخارجية : تعنى أن يكون للدولة اختصـاصات خارجية كاملة فلا تخضع فى علاقاتها مع الدول الاخرى لاى اشراف أو وصـاية من دولة أخـرى ٠ ومن ثم فلا تعـد دولة كاملة السيادة تلك التى لا تتمتع باختصاص خارجى كامـل ، كالدولة المحمية التى تتنازل طبقـا لمعاهـدة تعقدها مع دولـة أخرى - الدولة الحامية - عن مزاولة الاختصاصات الخارجية، فتزاولهـا الدولة الحاميـة نيابة عنهـا ، على أن تتعهـد من جانبهـا بالدفاع عن الدولة المحمية وضمان سلامة أراضيها ٠ وكالدويلات الداخلة فى تكويـن الدولة الاتحادية لان هذه الدويلات وان كانت ذات اختصاصات داخليـة واسـعة الا أن الحكومة المركزية هى التى تنفـرد دونها بالقيـام بالاختصاصات الخارجية ٠ ولا تعـد دولة كاملة السـيادة الدولة الخاضعة لنظـام الوصاية

فانهـا حتى اذا كانت تملك فعلا مقومات الدولة الا انهـا لا تعـد من الناحية القانونيـة كذلك طالما كانت تخضع لو صاية دولة أو عـدة دول هى عـادة أكثـر تقدما ومدنية ٠

والسيادة الداخلية : تعنى أن يكون للدولة على جميـع من يسـكنون اقليمهـا سلطة حـرة كاملة لا تستطيع أى سلطة أخـرى أن تحـد منهـا أو تقيدهـا ٠

وقـد عرفنـا حتى الان من السيادة مضمونهـا السلبى ، وهى أنهـا لا تخضع لاى سلطة أخرى ، ولكن هنالك أيضا مضمونا ايجابيا لها يسـمح للدولة - بحكم سيادتهـا هـذه - أن تقـوم بكل الاعمـال ذات الاهميـة الخاصة فى السياسة والحكم كوضع الدستور وتحديد نظـام الحكم وفرض الضرائب وعقد المعاهدات ٠

٢٧ - الفكر الدستورى التقليدى وفكرة السيادة : ويصر الفكر الدستورى التقليدى على فكـرة السيادة كمعيـار يميز سلطة الدولة ، فاذا لـم تكن هـذه السـلطة ذات سـيادة كان من المستحيل أن نعترف للمجتمـع البشرى بصفة الدولة ٠ وهـذا الفكـر التقليدى عندما بدأ كان يتخـذ كأسـاس لتصوره فكـرة الدولة البسيطة الموحدة Etat unitaire كمـا وجدت فى العصور الوسطى ٠ فكان يقال أن السيادة هى الشكل الذى يمنح الحياة الى الدولة ، وانهـا صفة لصيقة بالدولة لا تنفصـل عنهـا ، وأن السـيادة والدولة انمـا هما مترادفان لمعنى واحد (١) ٠ وفكرة السيادة بالذات نشـأت فى فرنسـا وكان يقصـد بهـا مسـاعدة ملك فرنسـا ضـد الاباطـرة والبابوات من جهة ، وضد أمـراء الاقطـاع من جهـة أخـرى ٠ فالدولة ذات سـيادة من الخارج فهى لا تخضع للبابا ولا لسـواه ٠ وهى ذات سـيادة من الداخـل فيجب أن يخضع لسلطانهـا كل الامراء ٠

واستمر هـذا الفكـر التقليدى زمنـا طويلا ، فلمـا وجدت فكـرة الدولة الاتحادية المكونة من دويلات صغيرة تتمتع بالسيادة الداخلية دون الخارجية كان طبيعيـا أن تكون نظرية السيادة محل هجوم وهو ما حدث بالضبط ٠ فقد

(١) انظر : — Loyseau : Traité des seigneuries; ch. 11 v. 34, :
— Carré de Malberg : La théorie générale de L,Etat, t. I p. 73.

هاجم الفقهاء الالمان الذين عاصروا توحيد ألمانيا فكرة السيادة كمعيار قاطع لتمييز الدولة لانهم وجدوا أن هذه الفكرة من شأنها أن تنكر صفة الدولة حتى على الدويلات الهامة الداخلة فى الدولة الاتحادية كبروسيا وبافاريا فتجعلها كمجرد المحافظات والمقاطعات الادارية ، الشىء الذى لم يقبله الفقهاء الالمان الذين رأوا أنه يتعارض مع الواقع ومع حالة الامبراطورية الالمانية سنة ١٨٧١ مثلا · وكانت نظريتهم تتلخص فى أن هذه الفكرة - فكرة السيادة - ليست معيارا مطلقا وانما معيار نسبى نشأ طبقا لظروف تتعلق بالدول الموحدة (١) ·

ولكن الحقيقة التى لا شك فيها فى كل هذا الخلاف ان الدويلات الداخلة فى الدولة الاتحادية لا يمكن اعتبارها دولا بالمعنى الصحيح لسبب بسيط هو أن سلطتها محدودة بسلطة اعلى منها هى سلطة الحكومة المركزية ذاتها ولكن هذا لا يعنى - كما تبادر الى ذهن البعض - أن مجرد عدم الاعتراف لهذه الدويلات بصفة الدولة ينزلها الى مرتبة المحافظات أو المقاطعات الادارية العادية · انها ما زالت تتمتع ببعض السيادة وخاصة من الوجهة الداخلية ، ومن ثم فهى تعد فى مرتبة أسمى من مجرد المقاطعات الادارية، وان كانت لا تزال دون الدولة من حيث السيادة · وخلاصة القول أن الدولة لكى تكون دولة لا بد أن تكون السلطة السياسية فيها ذات سيادة ·

المبحث الرابع

هدف الدولة

(تحقيق الخير العام)

٢٨ - يرى البعض أن ثمة عنصر جديد يجب أن يضاف الى العناصر السابقة يتمثل فى الهدف ، أو الغاية التى تسعى اليها الدولة وهى الخير العام ·

ووجهة نظر هذا الفريق من الفقهاء تستند على أن كل نشاط آدمى يجب أن يكون له بالضرورة هدف أو غاية · والنشاط السياسى الذى تقوم

---

(١) انظر : Laferrière : Manuel de droit constitutionnel, 2e édit. p. 360. —

به الدولة لا يعدو أن يكـون - هو أيضـا - نشـاطا بشريا - ومن ثـم ينبغى أن يكون له هو أيضـا هدفه الخاص ، الذى يصبح حينئذ هـدفـا للدولة نفسـها • وليس ذلك بالامـر الغريب ، فان الافـراد اذ تندرج جموعهم فى مجموعة معينـة فانهم يفعلون ذلك بقصـد تحقيق هـدف معـين يصبح غاية لنشـاطهم (١) •

فكل مجموعة ، وكل « نظام » ، انما ينشـأ بقصـد تحقيق غـرض معين ، غاية معينة ، يسعى الاعضـاء الى تحقيقهـا ، فلا يتصور على الاطلاق أن تكون هنـاك جماعة ، أو نظـام بشرى أيا كان نوعه ، دون أن يكـون له هـدف أو غاية يسعى الى تحقيقهـا •

ولكن ما هو هـذا الهدف الذى تسعى اليه الدولة ، هل يمكن رده فى جميع الدول الى غاية واحـدة ؟ هل يمكن القـول أن الدول كلهـا تسعى لهـدف واحد، وغاية واحـدة محددة بالذات كالنقابة والشركة التجاريـة مثلا ؟ ان جميـع النقابات - فى جميـع الدول - تسعى لغاية واحـدة هى الدفاع عن المصالح المهنية لافـرادهـا والارتفـاع بمستوى المهنة ماديـا وأدبيـا • والشركـات التجاريـة والمدنيـة - فى جميـع الدول - تسعى هى أيضـا لغـاية واحـدة هى تحقيق أكبـر قـدر من الربح للمساهمين فيهـا • فهل يمكن القـول بوجـود « غاية واحـدة » أو « هـدف واحد » تسعى له كل الـدول بغـير استثناء ؟

لا شك أن الدول - التى عرفتهـا البشرية - قـد اختلفت على امتداد الازمنة والامكنة ، فدولة المدينة فى الديمقراطيات القديمة - فى فجر التاريخ - فى أثينـا وروما واسبرطة ، تختلف عن دولة العصور الوسطى ، وتختلف أيضـا عن الدولة الحديثة • ومـع ذلك فان هؤلاء الفقهـاء يرون أن هنـالك

---

(١) — Jellinek : L'Etat modern et son droit. op. cit. p. 174.
— De La Bigne de Villeneuve : L'Activité étatique, Paris 1954, p. 10 et ss.
— Burdeau : Traité, op. cit. t. 1 p. 40 et ss.
— André Hauriou : Dr. constitutionnel et instit. polit. 1966, p. 114 et ss.
— Laski : Grammaire de la politique, Paris, 1932, p. 12 et ss.

بعض الاهداف الثابتة المستقرة التى يمكن أن نقابلها فى كل الدول بغير استثناء ، فهى بمثابة أهداف أو غايات دائمة للدولة ٠

فما هى هذه الغايات الثابتة المستقرة ؟ انها « الخير العام الدنيوى » (١) le bien public temporel أو « المصلحة العامة » ٠ فما هو هذا الخير العام ؟ مم يتكون ، وكيف يكون عاما ؟ أو بعبارة أخرى ما هى الخدمات التى ينتظرها المواطنون من الدولة ؟

٢٩ - كيف يكون هذا الخير العام ؟

فى المجال الخارجى فان الناس ينتظرون من الدولة أن تكفل لهم للدفاع عن المجتمع ضد أى عدوان خارجى ، كما تكفل لهم مصالحهم القائمة فى البلاد الأجنبية ٠ فهى تتصدى لحماية مواطنيها - أمام الدول الأجنبية - فى أى عدوان يمكن أن يقع عليهم سواء اتخذ شكل عدوان مسلح على الحدود ، أو عدوان على حقوقهم وهم يقيمون خارج الحدود ٠ فهى تكفل لهم الحماية فى السلم والحرب ٠

وهذا المجال - مجال العلاقات الخارجية - لا يتطلب الحرب والعداء فحسب ، بل انه قد يتطلب التعاون والتحالف مع الدول الأخرى لتحقيق الخير العام لأكثر من شعب ٠

ولا يقتصر الخير العام على النطاق الخارجى وحده ، بل يجد مجاله الأكبر فى الحقل الداخلى ٠

- فالدولة يجب أن توفر لسائر الأفراد : الأمن والنظام والعدل والطمأنينة ٠

- وعليها بعد ذلك أن تدخل قدرا من الاتساق بين الأنشطة الفردية فلا يتعارض نشاط الفرد مع نشاط الآخر ٠ ومن هنا تجد نفسها ملزمة باصدار العديد من القواعد التى تحول دون هذا التعارض وما يجره من تصادم ٠

- وهى فضلا عن ذلك كله يجب أن تمد يد العون للأفراد ، فتقدم لهم المعونات فى شتى المجالات ٠

---

(١) — Jean Dabin : L'Etat ou Le politique, essai de définition. Paris, 1957. p. 60 et ss.

- وهى - أيضا - يجب أن تسهر على اشباع الحاجات الأساسية للأفراد : كالغذاء والمسكن والتعليم والخدمات الطبية ، والعمل ، ووسائل النقل والمواصلات ٠

فمثل هذه الحاجات يجب أن تكون متوفرة فى المجتمع ، فاذا كان النشاط الفردى كافيا فى اشباعها تركت الدولة المجال له وشجعته ٠ أما اذا كان غير كاف فانها تتولى توفير هذه الحاجات بالطرق الملائمة ٠ فهى قد تعمل مع النشاط الفردى وتكمله ، وقد تحل محله نهائيا ٠

٣٠ - كيف تكون صفة العموم فيه ؟

ان الخير العام هو الذى يتصل بالجماعة البشرية كلها ، بالأمة بأسرها٠ أما الخير الخاص فانه يتقرر ليفيد جزءا من الأمة فحسب : قد يكون فردا أو بعض افراد معينين بذواتهم ، وقد يكون فريقا من الشعب كطبقة معينة ، أو حزب معين ، أو المؤمنين بعقيدة دينية معينة ، أو المكونين لشركة بالذات أو جمعية من الجمعيات ٠

ان الخير العام يفقد صفة العموم فيه اذا هو تقرر منذ البداية ليخدم طبقة معينة - أيا كان الأساس الذى قامت عليه : الدين أو الثراء أو الرأى السياسى - فهو لكى يحافظ على هذه الصفة يجب أن يتجه الى الناس دون استثناء ٠ ويمكن ألا تفيد منه الأجيال الحالية وحدها وانما الأجيال القادمة أيضا ٠

٣١ - الخير العام الدنيوى :

ويصر فقهاء هذا الاتجاه على وصف الخير العام - منذ البداية - بانه « الخير العام الدنيوى » Le bien public temporel ربما لكى يستبعدوا الخير العام الدينى فيكون هناك مجال لحرية العقيدة ٠ فالدولة تعين الأفراد فى الحياة الدنيا ، أما فى الآخرة فان مصيرهم يتوقف على ايمانهم بالله واحترامهم لأحكام الدين ٠ وهذا المجال متروك للأفراد كلية ، يعبدون الله كما يريدون ٠ فحرية العقيدة هى التى حتمت أن يقتصر الخير العام على المجال الدنيوى وحده ٠

٣٢ - الخير العام ليس من العناصر المكونة للدولة :

هذا هو رأينا الخاص • ان الخير العـــام لا يمكن أن يعد من العناصر المكونة للدولة كالشعب والاقليم والسلطة السياسية ذات السيادة •

أولا : ان اشتراط الخير العام منذ البداية ليكون غاية للدولة تسعى لها هو أمر لا يخلو من الفائدة • فان ابرازه يتمشى مع مبدأ « السلطة المنظمة » • فالسلطة وقد انفصلت عن أشخاص الحكم الذين يزاولونها وأصبحت لصيقـة بنظام الدولة غدت فى خدمة المجتمع كله » ومن ثم فقد كان طبيعيا أن يشترط فيها منذ البداية أن يكون استعمالها لغاية محددة هى تحقيق الخير العـام للجماعة البشرية بأسرها • فالمحاولات الفقهية المتعددة التى بذلت لتاكيد فكرة الخير العام وتحديد مكانها كهدف تسعى اليه الدولة هى محاولات لا تخلو من الفائدة بحكم ما فيها من توجيه « للسلطة » وتوجيه للحـــكام القائمين عليهـــا •

ثانيا : ان هذه المحاولات - مع ذلك - محدودة الفائدة وقليلة الجدوى الى حد كبير • ذلك لأن كل الدول بغير استثناء ، بكل ما يتوالى عليهـــا من أنظمة سياسية ، تدعى أنها تسعى لتحقيق الخير العام لشعوبها • فليس هناك دولة على الاطلاق - حتى الدول الفاشـية - الا وتبرز هذا الوضـــع وتفاخر به • فكأنه اذن متوافر دائما وأيا كانت حقيقة الأمور •

ثالثا : أن من المسلم به من الجميع ، حتى من الفقهـاء الذين عنـــوا بالافاضة فى هذا الموضوع ، أن هناك دولا حديثة وقديمة تصرفت أجهزة الحكم فيها سواء فى داخل البلاد أو فى المستعمرات لتخدم مصـــالح خاصة وتحقق الخير لطبقة معينة من الشعب (١) •

رابعا : ومن هنا يحق لنا أن نتســاءل عن القيمة العملية لهذا العنصر الجديد الذى يضاف الى العناصر الثلاثة السابقة ، فهل هو عنصر من العناصر المكونة للدولة ؟ أو بعبارة أخرى : ماذا لو تخلف هذا العنصر ، هل ينتهى الوجود القانونى للدولة ؟

---

(١) — Jean Dabin : L'Etat ou Le politique, essai de définition, 1957, p. 181-182.

ان الاقليم اذا ضاع ، أو ضاعت السلطة السياسية ذات السيادة ، أو أبيد الشعب كله ، فان الدولة تنتهى على الفور ٠ لأن حياتهـا متوقفة على استمرار هذه العناصر الثلاثة مجتمعة ٠

أما اذا تخلف عنصر الخير العام ، واتجه النظام السـياسى فى دولة معينة الى خدمة طبقة معينة أو فئات معينة من أبناء الأمة ، فان الدولة لا تفقد صفتها كدولة ٠ هى ـ على الصعيد الخارجى ـ سوف تظل دولة ، تعيش كعضو فى العائلة الدولية ، وتشارك بهذه الصفة فى المنظمـات الدوليـة ، ولم يقل أحـد على الاطلاق أن وصف الدولة يسقط عنها فى هـذا المجال اذا خدم نظام الحكم فيها مصالح طبقة واحدة ٠

وأما عن الصعيد الداخلى : فان تجاهل النظام السياسى لمقتضيات الخير العام يثير بغير شك صراعا بين الطبقات أو الطوائف ، وهذا الصراع قد يحل فى قليل من الأحيان بالوسائل الدستورية ، وفى معظم الأحـيان بالثورة أو الانقلاب ٠ ان الفئات المحرومة قد تجد لزاما عليهـا أن تقوم بعملية غـزو « للسلطة »حتى تستولى عليها وتسخرها بدورها لخدمة مصالحها ٠ والدولة ـ قبل الثورة وبعـدها ـ مع الفئات المناوئة للثورة والموالية لها تظل محتفظة بوصفها كدولة ٠

فغياب هذا العنصر ـ عنصر الخير العـام الدنيوى ـ لن يرتب نفس الآثار التى يرتبها غياب أى عنصر من العناصر المكونة للدولة ٠

ولذلك فاننا نقول على الفور أنه ليس عنصرا من العناصر المكونة للدولة فى الديمقراطية الغربية ٠

المبحث الخامس

الـــدولة

ليست ضرورة مؤقتة

٣٣ ـ ان الدولة ـ فى الديمقراطية الغربية ـ ليست ضرورة مؤقتة تنتهى بعد حين من الزمان ، عندما يصل النظام السياسى الى مرحلة بذاتها من مراحل الحياة ٠

فالديمقراطية الغربية ـ على خلاف الديمقراطية الماركســية كما سنرى ـ تنظر الى « نظام الدولة » على انه نظام دائم ، فالشعوب سوف تعيش فى دول ، والدولة ـ بكل ما فيها من سلطة سياسية ذات ســيادة ـ لا تنتهى عند مرحــلة معينة من مراحل التطور ٠

فالدولة ـ فى الديمقراطية الغربية ـ ليست ضرورة مؤقتة ، انها نظــام دائم ٠ ذلك لأن السلطة السياسية حدث اجتماعى ضرورى ، يوجد ما وجد تجمع بشرى فى اقليم واحد ٠

الفصــل الثانى

أنواع الـدول

٣٤ ـ هناك دول لا تتجزأ السلطة السياسية فيها ، فيكون فيها ســلطة تشريعية واحدة ، وسلطة تنفيذية واحدة ، وسلطة قضائية واحــدة ٠ فيقوم فى العاصمة هيئة واحدة تزاول وحدها السلطة التشريعية ـ بالنسبة لجميــع الاقاليم ـ وهيئة أخرى تزاول السلطة التنفيذية دون أن يكون معها سلطات تنفيذية فى كل اقليم من الاقاليم ، وقضاء واحد تنتشر محاكمة فى جميــع انحاء البــــلاد ٠

مثل هذه الدول تسمى دولا « بسيطة » أو « موحدة »

أما ان تجزأت السلطة السياسية فى الدولة فانها تبدو فى أحد الاشـــكال المركبة Les formes complexes

ويمكن أن تقسم الأشكال المركبة الى أقسام ثلاثة :

١ ـ فهنالك أولا الشكل المركب الذى يأتى من اجتماع عدة دول مستقلة تحت امــرة ملك واحد ، وهذا الشكل يبدو ـ فيما يسمى ـ بالاتحادات الملكية Les unions monarchiques.

٢ - وهنالك ثانيا الشكل الذى تتجزأ فيه الاختصاصات السياسية بين هيئة مشتركة وهيئات خاصة : هيئة مشتركة بين الدويلات وهيئة خاصة بكل دويلة على حدة ٠ وهذا هو الشكل الفيدرالى أو التعاهدى ٠
La forme fédérative.

٣ - أما الشكل الثالث فهو يأتى نتيجة لتصفية احدى الامبراطوريات بما فيها من نظام استعمارى وهذا الشكل نراه ماثلا فيما يتعلق بالكومنولث البريطانى ٠

المبحث الاول

الاتحادات الملكية

ويندرج تحتها نوعان : الاتحاد الشخصى Union personnelle والاتحاد الفعلى Union réelle

٣٥ - أولا : الاتحاد الشخصى : هذا الاتحاد ينتج من فعل عرضى بحت يأتى من أن قوانين توارث العرش فى دولتين قد منحت ولاية الحكم فى كلتا الدولتين لنفس الشخص ٠ وهذا النوع من الاتحاد آثاره ضعيفة الى حد بعيد : فليس من شأنه أن يصهر الدولتين فى دولة واحدة ولا أن يكون منهما شخصا جديداً ولا حتى أن يكون الى جانبهما شخصا ثالثا ٠ سيظل الحال بعده كما كان قبله : كل دولة تحتفظ بشخصيتها الدولية وذاتيتها الخاصة ونظامها الخاص فى الحكم والادارة فيكون لها ميزانيتها المستقلة وجيشها المتميز ٠ وكل ما فى الأمر أن وحدة التاج قد تترتب عليها من الناحية الفعلية وحدة السياسة الخارجية ٠

وباستقراء التاريخ نجد أن هذا الاتحاد ينتهى لسببين : أولا : بفعل قوانين توارث العرش عندما يئول العرش الى امرأة وتحول قوانين الدولة الثانية دون تولى المرأة العرش فيحدث الانفصال ٠ فعندما تولت فيكتوريا عرش انجلترا انتهى اتحادها مع هانوفر سنة ١٨٣٧ وعندما تولت ولهلمينا عرش هولندا انتهى الاتحادمع لوكسمبرج ٠ ثانيا ٠ بسبب الضم : فقد كان هنالك اتحاد قائم بين بلجيكا ودولة الكونغو المستقلة التى أسسها الملك ليوبولد الثانى سنة ١٨٨٥ وانتهى هذا الاتحاد بضم الكونغو الى بلجيكا عام ١٩٠٧ ٠

٣٦ - ثانيا : الاتحاد الفعلى : وهذا الاتحاد أعمق أثرا من الاتحاد الشخصى لأنه يدمج الدولتين فى شخص دولى واحد ٠ فبينما تستقل كل دولة

بتدبير شئونها الداخلية نرى ملكا واحـــدا وهيئة واحدة يزاولان خصـــائص السيادة الخارجية ويمثلان الشخص القانونى الجـديد الذى نتج عن اندماج الدولتين ٠

ومن أمثلة هذا الاتحاد اتحاد النمسا والمجر من سنة ١٨٦٧ الى سنة ١٩١٨ واتحاد السويد والنرويج من سنة ١٨١٥ الى سنة ١٩٠٥ ٠

المبحث الثانى

الشكل الفيدرالى أو التعاهدى

٣٧ - ويشـــمل أولا : الدول المتعاهـدة La Confédération d'Etats حيث يوجد الاتحاد الاستقلالى ٠

ثانيا : الدولة التعاهدية (أو الاتحادية) l'Etat Fédéral حيث يوجد الاتحاد المركزى أو الاندماجى ٠ والاتحاد فى الحالين لا يوجد فى بدايته الا طبقا لمعاهدة دولية ٠ ولكن الأمر يختلف بعد ذلك ٠ اذ تكفى المعاهدة الدولية لتحـكم وضع الدول المتعاهدة ، بينما يلزم لسير الدولة التعاهدية وضع دستور ينظم حكومتها المركزية ويضع الخطوط العريضة لحكومات الدويلات ٠

٣٨ - الدول المتعاهدة : هذه الدول تظل متمتعة بكل حقوق الدول صاحبة السيادة وتجمع بينها هيئة أو مجلس Diète أو مؤتمر Congrès هذه الهيئة الجديدة تتكون من مندوبى كل دولة ٠ هؤلاء المندوبون لا يعبرون عن رأيهم الشخص وانمـــا عن رأى دولهم ٠ فهذه الهيئة اذن ليســـت هيئة حاكمة أعضاؤها حكام يحكمون طبقا لارادتهم الخاصة وانما هى من قبيل المؤتمرات الدولية التى يلتزم فيها كل مندوب برأى دولته ، ولكنها تشبه البرلمانات فى ان القرارات انما تصدر فيها فى معظم الأوقات بالأغلبية (١) ٠

والمفروض أن يلتزم بها الجميع ، من أيدها ومن عارضها ٠

٣٩ - وهذه الهيئة لا تلعو على الدول المشتركة فيهـا وبالتالى فهـــى لا تحرم أيا منها من الشخصية الدولية ٠ ولكن نظرا لأن هذه الهيئة تزاول - بمقتضى المعاهدة التى أنشأتها - اختصاصا خارجيا جماعيا فانها تعتبر فى

---

(١) وليس ثمة ما يمنع من اشتراط الاجماع فى بعض الاحيان ٠

بعض الأحيان شخصا من أشخاص القانون الدولى العام ، ولكنها لا تعتبر دولة تفتقر الى عناصر الدولة · فليس لها شعب أو اقليم ، وأما سيادتها فجد محدودة اذ أن قراراتها لا تنفذ الا بمشيئة الحكومات المشتركة فيها · فهذه الهيئة لا تملك ان تصدر القرارات مباشرة الى الأفـراد ولا تملك القوة الجبرية التى تجبرهم على تنفيذها اذا صدرت ·

ويلاحظ على هذا النوع من التعاهد أنه على جانب كبير من الضعف ولذلك فان الدول المشتركة فيه اذا ما أحست بحاجتها الى الاندماج فانها تنتقل الى شكل أكثر قوة هو شكل الدولة الاتحادية (أو التعاهدية) ·

ومن أمثلة الدول المتعاهدة سويسرا حتى سـنة ١٨٤٨ ، والولايات المتحدة الامريكية من سنة ١٧٧٦ حتى سـنة ١٧٨٧ ، ويمكن – بشىء من التجاوز – أن نعتبر من أمثلة الدول المتعاهـدة الدول العربية المنضمة الى ميثاق جامعة الدول العربية ·

٤٠ – **الدولة التعاهدية أو الاتحادية** : وهذه الدولة انما تعد تطـورا أعمق مدى لما يوجد بين الدول المتعاهـدة (١) · ذلك أنه اذا زاد الاندماج والشعور بالاتحاد بين الدول المتعاهدة فان الأمر ينتهى الى دولة واحـدة هى الدولة الاتحادية (أو التعاهدية) ، وهذا ما حدث فى تاريخ ألمانيا ، وسويسرا ، والولايات المتحدة الأمريكية ·

وتتميز الدولة التعاهدية بانصهار الدول الداخلة فيها حيث تفقد كلها الشخصية الدولية لينشأ فى النهاية شـخص دولى واحد يزاول خصائص السيادة من الناحية الخـارجية ، ومن ثـم تكون هنالك جنسـية واحـدة فقـط ·

٤١ – ويلاحظ انه اذا كانت القاعدة أن تفقد الدويلة شخصيتها الدولية الا أن التاريخ الدستورى قد عرف بعض الاستثناءات فى هذا الصدد : استثناء

---

(١) وقد يحدث أن تتحول دولة بسيطة الى دولة تعاهدية ، وتعتبر المحافظات العادية بمثابة دويلات · وفى هذه الحالة فان الدولة التعـاهدية تعتبر نتيجة لتفكك لا نتيجة لاندماج · وهذا الفرض لا يحدث فى العمـل كـثيرا ·

قديما فى المانيا ، واستثناء حديثا فى الاتحاد السوفيتى ٠ فقد كانت الدولة الاتحادية التى قامت فى ألمانيا سنة ١٨٧١ تعترف للدويلات بحق التمثيل الديبلوماسى وعقد الاتفاقات الدولية فيما عدا اتفاقيات التحالف والتجارة ، وأن كانت لم تزاول حق التمثيل الديبلوماسى - فعلا - سوى دويلتين ٠ وهذا الوضع لم يتكرر فى الدولة الاتحادية التى قامت فى ألمانيا عقب الحرب العظمى الاولى ٠ وهو أيضا لا يوجد فى سويسرا أو الولايات المتحدة الامريكية ٠ فالدويلات فى كلا البلدين لا تملك حق التمثيل الديبلوماسى وأن كانت تملك حق عقد المعاهدات فى بعض موضوعات عددها الدستور ، وهذه المعاهدات لا تنفذ الا بعد أن توافق عليها الحكومة المركزية ٠ وهذا الاختصاص لم تزاوله الدويلات - على الاطلاق - من الناحية العملية ٠

أما فى الاتحاد السوفيتى فان دستور سنة ١٩٢٤ ، ودستور ١٩٣٦ لم يجعلا للدويلات أى اختصاص خارجى ، ولكن ثمة تعديل فى ٢ فبراير ١٩٤٤ أباح للدويلات أن تتبادل التمثيل السياسى مع الدول الاجنبية وجعل للحكومة المركزية الحق فى أن ترسم للدويلات الخطوط العريضة فى هذا الشأن ٠ وقد كان الغرض من هذا التعديل أن تنضم بعض الدويلات الى الأمم المتحدة ليكون لروسيا السوفييتية أكثر من صوت ٠ وهذا ما حدث بالفعل اذ انضمت أوكرانيا وروسيا البيضاء الى هذه الهيئة الدولية الكبيرة ٠

ومثل هذا الوضع استثنائى بحت ، ذلك لأن القاعدة فى هذا الصدد أن تحتكر الحكومة المركزية حق مزاولة السيادة من الناحية الخارجية ، ولا يكون للدويلات أى اختصاص فى هذا الشأن ٠

٤٢ - وأما من الناحية الداخلية فان الدول المنصهرة فى الدولة الاتحادية تحتفظ ببرلمان اقليمى وحكومة اقليمية وتتمتع ببعض الاستقلال الداخلى ، وأقول ببعض الاستقلال فقط لأن الحكومة الاتحادية والبرلمان الاتحادى يستطيع كلاهما أن يصدر نصوصا تسرى على جميع المواطنين فى سائر الدويلات على النحو الذى سنراه فيما بعد ٠

ويلاحظ أن العلاقات بين سائر الدويلات انما تدخل فى نطاق القانون الدستورى ، على عكس علاقات الدول المتعاهدة فيحكمها القانون الدولى العام ٠ فالدويلات الداخلة فى الدولة الاتحادية لا تستمد تنظيمها من معاهدة

دولية كما هو الحال فى الدول المتعاهدة ، وانما تستمد تنظيمها من دستور ٠

وقد يقال ان هذا الدستور صدر فى البداية بموافقة جميع الدويلات (أو بناء على معاهدة) ولكنه على أية حال - بعد أن صدر - يعد دستورا لا معاهدة دولية ويفسر ويطبق ويعدل على هذا الأساس ٠

واذا اردنا أن نورد بعض الأمثلة على الدولة الاتحادية فى الوقت الحاضر فاننا نستطيع أن نجد العديد من الأمثلة ٠ فنظام الدولة الاتحادية هو المأخوذ به فى الولايات المتحدة الأمريكية ، وسويسرا ، ويوغوسلافيا ، وألمانيا الغربية ، وكندا ،والمكسيك ، وفنزويلا ، والارجنتين ، والبرازيل ، والهند ، واستراليا ٠

ويلاحظ أن سائر الفقهاء يعتبرون الاتحاد السوفييتى دولة اتحادية ، ولكن اذا نظر الانسان الى نصوص الدستور السوفييتى ورأى ما تهدد الدويلات من حق الانفصال فأنه قد يقول بأنها تكون مجموعة من الدول المتعاهدة ولكن الحقيقة غير ذلك ، فهذه الرخصة الممنوحة للدويلات نظرية بحتة ولا يمكن أن تستعمل فى الواقع ، فالامر الان أمر دولة اتحادية لا مجموعة من الدول المتعاهدة ٠

المبحث الثالث

الكومنولث البريطانى

٤٣ - هذا الشكل ليس قاصرا على الكومنولث البريطانى ولكنه يمكن أن يضم سائر الدول المتخلفة عن الامبراطوريات وتصفية النظام الاستعمارى ، كدول الامبراطورية العثمانية فى نهاية القرن التاسع عشر ٠

فهذه الدول تجمعها رابطة أو صلة مشتركة ليس فيها أى عنصر من عناصر السلطة التى تخيف الدول الأعضاء وتضغط على ارادتهم ٠ وهذه الرابطة كان يمثلها الخليفة فى القسطنطينية ، ويمثلها التاج البريطانى حاليا ٠

وهذا الشكل فى الواقع يعد من أضعف الأشكال المركبة ، ولكنه يدوم طويلا٠ ربما لأنه لا يشل حركة الدول المشتركة فيه داخليا أو خارجيا ٠

الباب الثانى

الديمقراطية الغربية وقضية الحـــرية

٤٤ – ان النظرية العامة للدولة فى الديمقراطية الغربية تعرف مفهوما معينا لقضية الحرية ، وهذا الوضـــع لا بد ان ينتج عنه فهم خاص لقضية السلطة . « فالحرية » اذا تحددت فانما يكون تحديدها بالنسبة « لسـلطة معيّنة » . أو بعبارة اخرى فان قضية الحرية لا تعرض الا اذا تصور النظام السياسى ان هناك سلطة معينة يراد ترتيب حمـاية للافـراد ازاءهـا . فاذا قامت مجموعة من « القوى الضاغطة » وأثرت فعلا فى نشاط الأفراد وأخضعتهم لها فان النظام السياسى يكون مقصرا فى حماية الافراد اذا هو تجاهل وجود هذه القوى الضاغطة ولم يدخلها فى حسابه وهو يخطط لمفهوم الحرية .

وسوف نلم بقضية الحرية – فى الديمقراطية الغربية – اذا نحن قسمنا هذا الباب الى أربعة فصول :

نخصص الفصل الاول : للاصول الايديولوجية لقضية الحرية ونشأة المذهب الحر .

ونجعل الفصل الثانى : لتطور المذهب الحـر .

ونجعل الفصـل الثالث : لجوهر الحرية فى الديمقراطية الغربية .

ونخصص الفصـل الرابع : لسلطة الشعب .

الفصل الأول

الأصول الايديولوجية لقضية الحرية

ونشأة المذهب الحر

٤٥ ـ أن التأمل ـ بعمق ـ فى النظرية العامة للـدولة يكشف لنا عن حقيقة واضحة ، أن هذه الديمقراطية وهى تحدد مفهوم الحرية تصدر عن ايديولوجية معينة ، عن فكـر مذهبى معين ٠ وهـذه الايديولوجية لم تتكون فى بلد واحد ، ولم يضع خطوطهـا مفكر واحد وانما تكونت فى عديد من البلاد وعلى امتداد زمن طـويل ٠

واذا نحن عرضنا لتاريخ الفكر السياسى فى الديمقراطية الغربية نجد انه يمتد فى جذوره الأولى الى فجر التاريخ ، وقبل ميلاد المسيح ٠

١ ـ فهنالك الفكر السياسى عند اليونان ، وقد اشترك فيه افلاطون وارسطو ولكل منهما كتاباته السياسية ونظريته فى الدولة ٠

٢ ـ وهنا لك الفكر السـياسى عند الرومان وقد قـام على أكتاف بوليب وشيشرون ٠

٣ ـ وهنا لك الفكر السـياسى فى عصر النهضة ، وقد ضم كتـاب « الأمير » لميكيافللى (١٥١٣) وكتاب « الجمهورية » لجان بودان (١٥٧٦) (١)

٤ ـ وهنا لك الفكر السياسى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ٠

وقد شهدت هذه الفترة ثلاث ثورات : الثورة الانجليزية عام ١٦٨٨ ، والثورة الامريكية عام ١٧٧٦ والثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ ٠

---

(١) انظر فى دراسة شاملة لهما : محمد طه بدوى ومصطفى ابوزيد فهمى : النظريات السياسية ونظم الحكم الحديثة ـ الاسكندرية ١٩٥٨ ص ١٧٨ وما بعدها ٠

وبغير شك فان مفهوم الحرية ـ الذى استقر لزمن طويل فى الديمقراطية الغربية ـ قد حددته الوثائق الدستورية التى صدرت عن هذه الثورات ، هذه الوثائق التى اثر فيها الفكر السياسى فى هذه الفترة ابلغ التأثير ·

وبديهى ان هذا الفكر السياسى قد رأى فى تلك الفترة ـ محاولات فكرية ـ من دعاة الحكم المطلق ، ولكن الظروف السياسية فى ذلك الحين جعلت الجو مهيئا لقبول الكتابات الديمقراطية وحدها · فكانت هذه الكتابات هى التى رسمت الأصول الايديولوجية لقضية الحرية ·

وثمة حقيقة راسخة من خلال التاريخ أن الفكرة تؤثر دائما ، ايجابا أو سلبا ، ولكنها أكثر ما تكون تأثيرا اذا كانت استجابة لمطالب البشر وتعبيرا عما يجيش فى صدورهم من آمال ·

المبحث الأول

المذهب الحر

٤٦ ـ لقد كان المذهب الحر ـ وهو ما يسمى فى بعض الأحيان بالليبرالية أو المذهب الليبرالى ـ هو الذى أرسى أسس الايديولوجية الكبرى التى ظلت الديمقراطية الغربية مستندة عليها لفترة طويلة من الزمان : بدأت من القرن السابع عشر واستمرت حتى القرن العشرين ·

لقد قام المذهب الحر منذ البداية ليكون الايديولوجية ، ليكون الفكر السياسى الذى يصاحب النظام الرأسمالى ويدعمه (١) ·

---

(١)
- **Sombart** : L'apogée du capitalisme, 1932.
- **Perroux** : Le capitalisme, 1950.
- **Mantoux** : La révolution industrielle au 18e Siècle, 1905.
- **Nef** : La naissance de la civilisation industrielle et le monde contemporain, 1954.
- **H. Sée** : Histoire économique de la France, t 1.
- **Dobb** : Studies in the development of capitalism.
- **Jean Marchal** : Cours d'économie politique.

فالنظام الرأسمالى - كما نعلم - نظام اقتصادى واجتماعى يتميز بأهمية رأس المال النقدى ، والتفوق الاقتصادى والاجتماعى لحائزيه (١) • وفى عبارة أخرى فانه يتميز بأن عاملى الانتاج من عمل ورأس مال يقدمان من طرفين مختلفين ، وترجح فى هذا النظام كفة مقدمى رأس المال (٢) • فالنظام الرأسمالى يفترض دائما الملكية الخاصة لوسائل الانتاج •

وقد كان طبيعيا أن يقوم معه ، ويصاحبه ، فكر سياسى يخدمه ويدعمه ، ونظام سياسى يكفل له النماء والاستقرار •

فدراسة المذهب الحر فى بدايته الأولى هى بذاتها دراسة النظام الرأسمالى فى بدايته الأولى •

٤٧ - **أما كيف جاءت الرأسمالية** : فيمكن القول بأن القرن السادس عشر هو القرن الذى وجدت فيه البذور الأولى للنظام الرأسمالى • فقد وجدت ظروف فى ذلك الحين أدت الى تغيير هائل فى أنظمة القرون الوسطى • وقد بلغ من قوة تلك الظروف أن أطلق البعض عليها اسم « ثورة » ، وليس مجرد « تطور » • فقد ظهرت عدة عوامل جديدة منذ القرن الخامس عشر وبدأت تغير من معالم المجتمع الوسيط ، مجتمع القرون الوسطى • وكان بعض هذه العوامل داخليا نبع من داخل المجتمع ، وبعضها خارجيا وفد اليه نتيجة ظروف خارجية •

فأما العوامل الداخلية فيمكن ردها الى عاملين : ازدياد ثراء التجار ، ونمو سلطة الملوك •

وأما العوامل الخارجية فتتمثل فى الفتوحات البحرية ، والارتفاع العام للأسعار ، والتقدم الفكرى المصاحب لعصر النهضة •

فأما ثراء التجار فقد أدت اليه أسباب عدة أهمها ازدياد حركة التجارة بين الشرق والغرب نتيجة للمنافذ التى فتحتها الحروب الصليبية • فقد

(١) — Blardone : Le circuit économique, 1, Le capitalisme, 1963, p. 90.

(٢) — Passet et Lagrange : Economie politique, systèmes et structures, 1965, p. 293.

كانت السيطرة العربية على البحر الأبيض المتوسط قد اغلقت المنافذ فى وجه تجارة أوروبا الأمر الذى أدى الى افتقار الكثير من المدن التجارية الساحلية فى ايطاليا وغيرها . وقد كان من نتيجة ازدهار التجارة ازدهار المدن الحرة وتجمع الاموال فى يد البورجوازيين . وهذه الطبقة الثرية من ابناء العامة - المتعطشة الى الحرية المتطلعة فى حقد الى امتيازات نبلاء الاقطاع - أخذت ترمى الى التخلص من السيطرة الاقطاعية فأنضمت بقوة الى الملوك لتكون عونا لهم ضد أمراء الاقطاع . ونمو سلطة الملوك من شأنه أن يضعف من النظام الاقطاعى ويحرمه من أهم أسباب وجوده ، فقد وجد النظام الاقطاعى منذ البداية نتيجة لضعف السلطة المركزية وحاجة الأفراد للحماية المحلية . فاذا أصبحت السلطة المركزية قادرة على منح الأفراد هذه الحماية فان الاقطاع يفقد سببا من أهم أسباب وجوده .

وبالاضافة الى هذه العوامل التى انبثقت من داخل المجتمع الوسيط فان عوامل أخرى وردت اليه من الخارج ساعدت فى هذا التطور وكان أولها الكشوف البحرية . فقد اشتدت حركتها فى أواخر القرن الخامس عشر ؛ ففى سنة ١٤٩٢ وصل كرستوف كولمبس الى أمريكا ، وفى سنة ١٤٩٧ وصل فاسكو دى جاما الى الهند ، وتكونت هناك امبراطورية برتغالية . وفى سنة ١٥٠٠ وصل كابرال الى البرازيل ، وفى سنة ١٥١٩ بدأ ماجلان رحلته الأولى حول العالم .. وفى ذلك الحين كانت أسبانيا والبرتغال أقوى دولتين فى هذا المضمار ، وكان طبيعيا أن يقوم البابا اسكندر السادس عام ١٤٩٣ بتقسيم الأراضى الجديدة - التى أكتشفت والتى سوف تكتشف - بين هاتين الدولتين . وقد نتج عن هذه الكشوف أن تلقت أوروبا - عن طريق أسبانيا - مقادير هائلة من المعادن النفيسة . وقد أرادت أسبانيا - بتنظيم خاص أعدته - أن تبقى هذه المعادن النفيسة فيها نهائيا ، ولكن ذلك التنظيم لم ينجح وأخذت المعادن النفيسة تتسرب بعدة طرق الى بلاد أوروبا الأخرى . وارتفع رصيد أوروبا منها من سنة ١٥٢٠ الى سنة ١٦٢٠ الى خمسة أضعاف . فكان طبيعيا بعد ذلك أن يحدث تغير هائل فى الروح السائدة فى النظام الاقتصادى : فقد كانت العصور الوسطى تتميز بالاعتدال فى البحث عن الربح ، فى كراهية الربح من أجل الربح ، وأصبح الوضع نتيجة لهذه التطورات عكس ذلك تماما ، وأصبح التاجر سيد زمانه (١) .

(١) — Jean Marchal : Cours d'économie politique, p. 44.

وكان طبيعيا أن ينتج عن ازدياد المعادن النفيسة نوع من التضخم ، وذلك لأن هذه الكمية الهائلة من النقود من شأنها أن تزيد من القوة الشرائية لدى الأفراد فى الوقت الذى تقل فيه السلع المعروضة نتيجة لانصراف مجموعة كبيرة من الأفراد الاذكياء من الانتاج الداخلى الى الملاحة البحرية والهجرة الى الأرض الجديدة بحثا عن الثراء السريع . وبينما شكا الشعب من ارتفاع الأسعار وضعف القوة الشرائية للنقود اذا بالتجار يحققون ثراء واسعا ، فتزداد الروح الجديدة حدة وانتشارا : روح الربح من أجل الربح ، والبحث عن ارباح الى غير حد . وقد كان طبيعيا أن ينتج عن ذلك طابع جديد يميز الفكر فى عصر النهضة : ان الروح الانسانية التى كان ينحصر كل اهتمامها فى المسائل الدينية أصبحت تتجه الى العلوم الدنيوية والمصالح المادية . فرجال عصر النهضة قد تميزوا بحبهم الشديد للحياة ، وبميلهم الى الترف والمتع الذهنية ، والرغبة فى ممارسة الأعمال والتجارة والمال وتحقيق مزيد من الربح من ذلك كله (١) .

٤٨ – **الرأسمالية التجارية** : يمكننا أن نطلق على النظام الذى ساد بين القرن السادس عشر والقرن الثامن عشر اسم الرأسمالية التجارية ، وذلك لأن هذا النظام – طوال هذه الفترة – قد تميز بسيطرة التاجر على المنتج . فالتاجر هو الذى احتل المكانة الاولى ، وخضع المنتج لتوجيهه وعمل لحسابه . ويرى البعض أن هذا التكييف للنظام الرأسمالى وتسميته بالرأسمالية التجارية هو تكييف غير صحيح (٢) . وذلك لأن النظم القديمة قد عرفت أيضا طبقة التجار ، فهى ليست بالطبقة الجديدة التى توجد هنا لأول مرة ويجب أن ينسب النظام الاقتصادى اليها . ومن ناحية أخرى فان وجود هذه الطبقة لم يترتب عليه تغيير أساسى فى كيان العلاقات الاقتصادية والاجتماعية السائدة فى ذلك الحين . والحقيقة اننا نرى أن هذين السببين لا يكفيان لالغاء تسمية الرأسمالية التجارية ، فهذه الطبقة وان كانت قد وجدت فى سائر العصور الا أنها – هنا – قد ميزت بوجودها النظام الاقتصادى كله ، فهى التى سيطرت عليه وسيرت كل المنظمات وفقا لارادتها،حتى المنتجون

(١) — Jean Marchal : op. cit. p. 52.

(٢) الدكتور زكريا نصر : تطور النظام الاقتصادى ص ١٠٢ وأيضا :
— Dobb : Studies in the development of capitalism.

خضعوا لارادتها وساروا وفق مشيئتها (١) فهى قد احتلت هنا أهمية خاصة وكان طبيعيا أن ينسب النظام كله أليها على أساس أنها مركز الثقل ، وواسطة العقد ٠

٤٩ _ **الصناعة اليدوية** : لقد بدأ النظام الرأسمالى صورته الأولى فى الصناعة اليدوية ، فكان التجار يشترون المواد الأولية ويعهدون بها الى الحرفيين لتصنيعها مقابل أجر يتفق عليه مقدما ٠ فالربح والخسارة ، وتوجيه عملية الانتاج كلها للتاجر ٠ أما العامل الحرفى فأنه أجير يتقاضى أجره ٠ ولم يكن الحال كذلك قبل ظهور الرأسمالية ، فقد كان الحرفى هو الذى يشترى المواد الأولية ، ويقوم بتصنيعها وبيعها لمن يشاء ، ويتحمل ما يمكن أن يعطيه السوق من ربح أو خسارة ٠ وجاء التاجر _ مع الرأسمالية التجارية _ ليحجب هذا الحرفى عن السوق ويتحول الى عامل أجير ٠

وكانت الصناعة فى هذا العهد كلها صناعة يدوية ، وكان استعمال الآلات امرا استثنائيا ، فلم يتغير شىء فى الفن الانتاجى القائم ٠ وكانت الصناعة فى أول الأمر صناعة منزلية ، تتم فى منازل الحرفيين بأدواتهم الخاصة ، وفى بعض الحالات بأدوات يقدمها اليهم التاجر ٠ وقد لجأ التجار الى ذلك _ بصفة خاصة _ وهم يحاولون التغلب على عقبات التنظيمات الحرفية ٠ فالانضمام الى التنظيم الحرفى لم يكن مباحا لكل فرد ، والتجار فى حاجة الى قدر كبير من الانتاج ، ومن هنا فقد أغروا عددا من الأفراد بالعمل فى ضواحى المدن بعيدا عن سلطة الطوائف الحرفية (التى كان مجال سلطتها مقصورا على المدن وحدها) فظهرت لذلك فى عديد من البلاد _ فى انجلترا وفرنسا وايطاليا _ طائفة من الافراد نصف عمال ونصف مزارعين، وتدريجيا توسع التجار فى هذا المجال فأنشأوا المشروعات الصناعية ٠ فاشتروا ادوات الانتاج ووضعوها بكميات كبيرة فى مكان كبير وجمعوا حشدا من العمال ليقوموا بالانتاج تحت اشراف التجار وتوجيههم ٠ وهكذا ظهرت المصانع اليدوية فى القرن الثامن عشر ، وأصبح الحرفى عاملا _ بمعنى الكلمة _ يساهم فى عملية الانتاج بعمله فقط ، ويقدم التاجر آلات الانتاج والمواد الأولية ٠ وسار الانتاج على الفن الانتاجى القديم ، فكانت الرأسمالية تجارية ولم تكن صناعية ٠ فالتاجر هو المسيطر على عملية الانتاج ، يبحث عن

(١) — Jean Marchal : op. cit. p. 53.

الأسواق ، ويصدر للبلاد الأجنبية ، ويتحمل مخاطـــر الانتاج من ربح أو خسارة • ولم تكن نظرة العامل اليه كنظرته الى المعلم فى النظام الحرفى • فالمعلم يملك قدرا قليلا من أدوات الانتاج يأمل هذا العامل أن يشترى مثلها فى يوم من الايام اذا هو عمد الى اقتصاد جزء من أجـره ، أمـا التاجر الذى ينشىء المصانع فانه يستغل أموالا هائلة وامكانيات ضخمة لا يطمع العامل العادى فى أن ينال مثلها طبقا للسير العادى للأمور • وهذا الوضع سوف يضع الاثنين فى طبقتين منفصلتين ويفتح المجال للتناقض الطبقى ، والصراع بين الطبقـــات •

فالمصنع اليدوى اذا جمع العمال باعداد كبيرة فى مكان واحد ، وغير من نظرتهم الى صاحب المشروع ، رتب أثرا هاما : أنه هيأ السبيل الى الأخـذ بمبدأ تقسيم العمل ، هذا المبدأ الذى يزيد من القوة الانتاجية للعمل بحكم ما يتضمنه من تخصص دقيق •

وهكذا فان الراسمالية ـ فى عهدها الأول ـ كانت رأسمالية تجارية ، وقد احتل مكان الصدارة فيها دول ثلاث : البرتغال فى القرن السادس عشر ، وهولندا فى القرن السابع عشر ، وانجلترا فى القرن الثامن عشر •

٥٠ ـ المذهب الحـــر :

هنالك من الكتاب من يتصور أن الراسمالية مذهب سياسى ، ويعدها من المذاهب السياسية • والحقيقة ان هذا خلط واضح يقع فيه للأسف حتى بعض المتخصصين ، فالرأسمالية مذهب اقتصـــادى ، أما المذهب السياسى الذى يمثلها فهو المذهب الحر • أما لماذا نشأ هذا الخلط فلأن المذهب الحرقد انشأ منذ البداية كفكر مذهبى للطبقة البورجوازية التى أثرت فى هذه المرحلة• لقد نشأت مع الرأسمالية ـ منذ البداية ـ طبقة جديدة حققت ثراء كبيرا ، وقد جاءت أصلا من طبقة العامة • فكانت تتطلع فى حقد شديد الى الطبقـــة المسيطرة على السلطة السياسية ـ طبقة النبـــلاء ـ وكانت تتطلع الى فكر سياسى ترفعه فى وجه هذه الطبقة ، فتمثل هذا الفكر فى مبادىء المذهب الحر•

وكان طبيعيا أن تؤثر هذه النشأة فى مفاهيمه ومبادئه تأثيرا كبيرا ، وأن يكون أول ما يعنى به هذا المذهب تحديد مفهوم الحرية ، ووضـــعها فى مكانة أعلى من السلطة • فالسلطة فى ذلك الحين هى سلطة النبـــلاء ولذلك

يجب تقييدها ،ويجب أن تكون الفكرة الأساسية فى نظام الحكم الايمـــان بالحرية وتدعيمهـــا ٠

أما الحرية فانها تصبح مرادفة لعدم التدخل فى النشاط الفردى الا فى أضيق الحدود الممكنة ٠ ان المذهب الحر ينطلق فى هذا المجال من نقطة معينة : ان الخير كل الخير فى أن تترك الدولة الناس أحرارا ، لا تتدخل فى المجـال الاقتصادى ، ولا تتدخل فى المجال الاجتماعى ، أنهم أن أمنوا تدخل السـلطة فى نشاطهم فقد تمتعوا بالحـرية ٠

لقد أراد المذهب الحر أن يحرر الفرد ، وهو فى هذا الشأن قد اسـتعان بفكرة القانون الطبيعى بعد ان جردها من المضمون الدينى ، واستعان أيضا بنظريات العقد الاجتماعى ٠ فكيف كان ذلك ؟

المبحث الثانى

فكرة القانون الطبيعى (١)

٥١ - ان فكرة القانون الطبيعى كقانون أعلى من القـانون الوضـعى يستخلصه العقل وتعلو أحكامه على نصوص القانون الوضعى ، هذه الفكرة ليست بالفكرة الحديثة ٠ أنها ليست من اختراع القرن السابع عشر والثامن عشر ، انها قديمة قدم الفلسفة وترجع الى أكثـر من ٢٥٠٠ عاما خلت ٠ وهى تعكس دائماسعى الانسان الى الوصول الى مثل أعلى فى التنظيم السـياسى والقانونى ينشده ويتصور أنه العدالة التى يصبو اليها ٠ ومن هنـا فقد اختلف مضمون القانون الطبيعى باختـلاف الاتجاهات ٠ اسـتعمله الذين يساندون الحكم المطلق واستند عليه أولئك الذين يرفضون الحكم المطلق ٠

٥٢ - أن الفقه السياسى عند اليونان قد عرف فكرة القـانون الطبيعـى وان لم يفسح لها مكانة كبيرة ٠ ذلك لان مفكرى اليونان وفلاسـفته كانوا

---

(١)
- Leo Strauss : Droit naturel et histoire, trad. fr. 1954.
  A.P. D'Entrèves : Natural law, an introduction to legal philosophy 1957.
- Georges Gurvitch : L'idée du droit social, histoire doctrinal depuis le 17e siècle, Sirey 1932.
- Henri Rommen : Le droit naturel, Paris, 1945.
- L'Institut international de philosophie politique : Le droit naturel P.U.F. 1960, 2 vol.

ـ كقاعدة عامة ـ يخلعون على الدولة وقوانينها الوضـــعية قدرا كبيرا من الاحترام ، على أساس أن الدولة تمثل فى نظرهم ســـلطان الخير ، ومن ثم فانهم لم يتصوروا أن يمتنع الفرد عن طاعة القانون الوضـعى على زعم أنه يخالف القانون الطبيعى • بل ان سقراط ـ وقد عرض فى كتـاباته صراحة لهذه النقطة ـ لم يشأ أن يعفى الفرد من الخضوع للقوانين الوضعية حتى ولو كانت ظالمة أو مخـــالفة للقانون الطبيعى • فهو قد تخـــوف من نتائج هذا الوضع ، ذلك لأن الفرد لو كان حكما أخيرا فى هذا الشأن لاستطاع فى بعض الاحيان أن يمتنع عن طاعة القوانين العادلة مستندا على أنها ظالمــة •

ولكن فكرة القانون الطبيعى ـ كقانون أعلى من القـــانون الوضعى ـ بدأت تظهر بشكل أكثر قوة ووضوحا من خلال مذهب الرواقية le Stoicisme

فقد كان يرى أن المثل الأعلى للانسان يتمثل فى الخضوع للقانون الطبيعى الذى يعلو على القانون الوضعى ويحكم العالم كله بحكم صلاحيته لحـكم الطبيعة الانسانية كلها •

٥٣ ـ وعرف الفقه السياسى عند الرومان فكرة القانون الطبيعى أيضا ونلمح فى كتابات شيشرون ايمانه بوجود قانون ثابت خالد لا يتغير ، يتفق مع الطبيعة ويستخلصه العقل المدرك ، يعلو على القوانين الوضعية وينطبق على الناس كافة ، فى كل زمان ومكان •

فالقـــانون الطبيعى ـ عند الرومان ـ اسبق فى النشـــأة من القانون الوضـــعى ، أعلى منه قدرا ، فالطبيعة هى التى فرضته ، والعقل هو الـذى يستخلصه ويستنتجه فهو بمكانته هذه واجب الاحترام من الجميع لا يستطيع أن يخرج عليه أحد •

٥٤ ـ أما فى العصور الوسطى فقد استمرت فكرة القانون الطبيعــى ، ولكن تطورا أساسيا دخل عليها • فقد فقدت « الطابع العقلى » ليحل محله « الطابع الدينى » • فالقانون الطبيعى عند الرومان واليونان يصدر عن طبيعة الأشياء ويستخلصه العقل • أما فى ظل الفقه الكنسى فان الله خالق الطبيعة هو الذى يلهمه للبشر ويضعه فى قلب كل انسان • فهذا القانون هو تعبير عن ارادة الله ، ولكن الانسان يســـتطيع أن يدركه بعقله ، ولكن هذا الادراك ـ وحسن الالمام به ـ خاضع لأشراف الكنيسة ورجـــالها باعتبارها المشرفة

على شئون الدين وكل ما جاء به الله من أحكام ٠ فالكنيسة الكاثوليكية اذ تخضع القانون الوضعى للقانون الطبيعى تخضع الملوك للبابا ٠ فالملوك يصدرون القانون الوضعى ، وهم فى ذلك مقيدون بقواعد القانون الطبيعى ، هذه القواعد التى تشرف الكنيسة على حسن استنباطها ٠ فالملوك فى النهاية يخضعون لاشراف الكنيسة وسلطة البابا ٠

٥٥ ـ الفقيه الهولندى جروسيوس :

فى القرن السابع عشر دخل تطور أساسى على هذه الفكرة تحررت على أثره من سلطان الكنيسة ، وقد بدأ هذا التطور فى كتابات الفقيه الهولندى « جروسيوس » Grotius (١٥٨٣ ـ ١٦٤٥) وبصفة خاصة فى مؤلفه الشهير De jure belli ac pacis قانون الحرب والسلم الذى صدر عام ١٦٢٥ ٠ فهذا المؤلف وان كان يهتم بالعلاقات الدولية والقانون الدولى العام فانه قد تضمن الكثير عن فقه صاحبه فى القانون الطبيعى ٠

فالقانون الطبيعى ـ عند جروسيوس ـ ينبع من « الطبيعة الاجتماعية العاقلة » ٠ « ان أم القانون الطبيعى هى الطبيعة ذاتها التى مازالت تدفعنا الى الالتقاء باقراننا حتى وان كنا لسنا فى حاجة الى شىء » ٠ فالقانون الطبيعى ـ اذن ـ ينبع من طبيعة الانسان دون حاجة الى تدخل المشرع الذى يصدر النصوص الوضعية ٠ فهو ـ أى القانون الطبيعى ـ عميق فى طبيعة الانسان الى حد ان الله سبحانه وتعالى لا يستطيع أن يغير منه لأنه لا يستطيع أن يغير من طبيعة مخلوقاته ٠ فكما أن الله لا يستطيع أن يجعل من اثنين زائد اثنين أكثر من أربعة فانه لا يستطيع أن يجعل من الامر السيىء بطبيعته حسنا ، أو من الأمر المخالف لطبيعة الأشياء أمرا سليما ٠

فالقانون الطبيعى لا يستمد قوته من سلطة فرضته ، أو جزاء يوقع عند مخالفة أحكامه ، وانما يستمد قوته من طبيعته الخاصة ، من تسلطه الذاتى على الضمائر ٠ ومادام هذا القانون ينبع من طبيعة الانسان ، فانه يصبح ـ كالطبيعة ذاتها ـ لا يتغير ٠ انه عام ، ثابت ، ينطبق فى جميع العصور وعلى جميع الناس ٠

ولكى نصـــل الى تمييز أو استخلاص قواعد القـانون الطبيعى فان جروسيوس أشار باتباع أحد طريقين :

طريق مباشر وفورى : يتلخص فى مزيد من التأمل ، يستطيع الانسان بواسطته أن يستنتج ـ من الطبيعة الآدمية ـ مجمـــوعة من القواعد تصبح بمثابة القواعد الأساسية فى القانون الطبيعى .

وطريق آخـــر غير مباشر ويحتاج الى وقت : ويتلخص فى ملاحظـــة الاستعمال العام للقواعد فى العديد من الأمم ، فاذا رأينا الناس فى عدة أمم قد استقروا على قواعد سلوكية معينة فان هذا دليل على أنها من قواعد القانون الطبيعى .

وتبدأ قواعد القـــانون الطبيعى ـ عند فقيهنا هذا ـ فى مجال القـــانون الخـــاص :

١ ـ فهناك أولا احترام ما يملكه كل فرد ، « ما أملكه أنا وما تملكـــه أنت » ، وهذا مبدأ الملكية الفردية . ويتلوه الاعتراف بحق الملكية .

٢ ـ ثم مبدأ احترام العقود ، والوفاء بالالتزامات التعاقدية .

٣ ـ ثم مبدأ الالتزام بتعويض الاضرار التى يسـببها الانسان لممتلكات الآخـــرين .

ثم أخذ « جروسيوس » ينتقل من مجال القانون الخـــاص الى مجال القانون العام مستعملا نفس الوسائل . فهو مثلا قد اعتبر أن الالتزام العقدى أحدى النتائج الأساسية للطبيعة الاجتماعية ، وجعل منه أساس القانون الخاص ، ثم مده بعد ذلك ليكون أساس القانون العام . فالدولة عنده نتاج لتقابل الارادات بين أفرادها المكونين لها . فهى ما كانت تملك من سلطان عليهم ـ فى بداية الأمر ـ وانما اكتسبت مالها من سلطة طبقا لهذا العقد الذى ابرموه فيما بينهم وخضعوا بمقتضاه لسلطتها . فالمجتمع البشرى ، والدولة القائمة عليه ، لا توجد تلقائيا ، لا توجد من تلقاء نفسها ، وانما توجد نتيجة لتلاقى الارادات بين الأفراد .

٥٦ ـ فالدولة ـ عنده ـ مجتمع بشرى يقـوم على أســـاس تعاقدى ويركز فى يده علاقات السلطة العامة والقانون العام . ولكن هـذا المجتمع ـ

بعد نشأته التعاقدية — لا تقتصر حياته على حياة الأفراد الذين كونوا هذا التعاقد لأول مرة ، بل يستمر — مع توالى الأجيال — على مر السنين • وهكذا تستمر الدولة حتى بعد فناء الجيل الأول الذى كونها •

أما هدف هذه الدولة ، هذا المجتمع البشرى ، وهما عنده مترادفان ، فهو التمتع المشترك بالحقوق التى يعترف بها كل فرد للآخرين والتمتع بالمنفعة العامة • وتحقيق الخير العام للدولة يمثل القاعدة العليا الواجبة الاحترام من الجميع ، والحقوق الفردية كلها يجب أن تخضع لما يمليه الخير العام من اعتبارات •

فحق الملكية من الحقوق التى يحميها القانون الطبيعى ، وحق الدولة فى نزع الملكية للمنفعة العامة هو أيضا من الحقوق الطبيعية •

ومفهوم الحرية — فى فقه هذا الفقيه — مفهوم تجارى الى حد كبير • « فالحرية عنده شىء يمكن أن يكون محلا للاتجار ، والتعاقد ، والفتح ، والتقادم » • فهو مع اعترافه بالحرية كحق من حقوق الانسان الطبيعية فانه أجاز للانسان ان يتنازل عنها فى تعاقد يبرمه • ويفقدها الانسان أيضا اذا سقط أسيرا فى حرب ، ومن هنا فانه قد أجاز فى النهاية نظام الرق وحق الفتح (١) •

ويعاب عليه فضلا عن ذلك أنه لم يصل بفقه القانون الطبيعى الى خدمة المبدأ الديمقراطى ، فهو قد ربط بين الملكية والسيادة ، ورأى فى السيادة شيئا شبيها بالملكية ، ومن هنا فان سلطة الأمير على رعاياه تشبه الى حد بعيد سلطة المالك على عبيده • وانها لنتيجة تعسة الى حد بعيد • فالعقد الاجتماعى الذى أبرمه الأفراد كان لتدعيم الحكم المطلق ، ولعلها رغبة أكيدة

(١) — Prélot : Histoire des idées politiques, p. 324 et ss.
— Touchard et autres : Histoire des idées politiques, t. 1, p. 323, et ss.
— W.S.M. Knight : The life and works of Hugo Grotius, London, 1925.
— Vreeland : Hugo Grotius, the father of the modern science of international law, New-York, 1917.

عنده أن يخلق فى الدولة سلطة قوية تسهر على النظام والامن ، فتوفر السلام والهدوء وتزداد حركة المبادلات والتجـــارة • لقد أراد أن يخدم الرأسمالية التجارية ولكن على طريقته الخاصة ، فقدم لها سلطة قوية فى الداخل ، وقدم لهما تنظيما للعلاقات الدولية على أساس من القـــانون الطبيعى ، فقد كان كتاب « قانون الحرب والسلم » مخصصـــا فى جزء كبير منه لهـــذه الناحية بالـذات •

ووعلى الرغم من هذه العيوب فان كـــتابات هذا الفقيه يظل لها فضل تحرير القانون الطبيعى من سلطان الكنيسة الامـــر الذى فتح الطريق عريضـــا أمام المحاولات التى جاءت بعده لتدعم المذهب الحر وتجعل القانون الطبيعى والعقد الاجتماعى فى خدمة الحريات العامة • وبالاضافة الى ذلك فانه يعد بكتابه السابق أحد الرواد الأوائل فى تنظيم العلاقات الدولية والقانون الدولى العـــام •

المبحث الثالث

العقد الاجتماعى عند لوك (١)

٥٧ ـ لقد كسب المذهب الحر كثيرا بكتابات المفكر الانجليـــزى الكبير « جون لوك » John Locke فقد جعل مبادىء القانون الطبيعى فى خـــدمة الحريات الفردية ، فليس غريبا أن يرى البعض فيه « ميلادا للتحررية » (٢) ويرى الآخرون فيه « أبا للفردية الحرة » (٣) •

ولعل الفترة التى عاش فيها جون لوك فى انجلترا هى التى دفعته الى الاهتمام بقضية الحرية ثم الاندفاع الى مساندتها • فقد ولد ذلك المفـــكر

---

(١) — Paul Janet : Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale, 5e éd. t. 2 p. 199.
— Jean-Jacques Chevalier : Les grandes oeuvres politiques.
— Jean Touchard et autres : Histoire des idées politiques, t. 1. p. 374
— George Sabine : A history of political théory, 1949.
— Prélo : Histoire des idées politiques, p. 375.

(٢) — Prélot : op. cit p. 375.

(٣) — Touchard : op. cit. p. 374.

الكبير عام ١٦٣٢ فى ورنجتن بمقاطعة سومرست ، ولد فى أسرة بيوريتانية متحمسة ووجد أباه قد شارك فى احداث ثورة ١٦٤٨ فى بلاده وحارب فى صفوف البرلمان • ولما التحق جون لوك بجامعة اكسفورد كانت الجامعات الانجليزية تموج بالتيارات السياسية المختلفة ، وعلى الرغم من أنه قد اختـــار دراسة الطب فانه لم يستطع أن يبتعد عن الاهتمام بالفلسفات والدراسات السياسية وكانت هذه الدراسات التى دخلها كهـــاوى هى التى خلدته ، بخلود كتابه عن « الحكومة المدنية » الذى أصدره عام ١٦٩٠ (١) وأعد خطوطه الكبرى وهو فى المنفى فى هولندا عام ١٦٨٣ فرارا من اضطهاد اسرة ستيوارت • ولم يعد الا عام ١٦٨٨ عندما قامت الثورة وأنهت حكم هذه الأسرة ، واستدعت لحـكم البلاد اسرة مالكة جديدة « اسرة أورانج » • فنحن نعرف أن اسرة ستيوارت هى التى كانت تحكم انجلترا فى القرن السابع عشر ، وقامت ثورة ١٦٤٨ التى قادها كروموبل وأعلن ـ على أثرها ـ الجمهورية ، ولكن أعيدت الملكية مرة أخرى ـ لنفس الأسرة عام ١٦٦٠ • وقامت الثـــورة مرة ثانية عــام ١٦٨٨ ـ لتمسك آل ستيوارت بمبادىء الحكم المطلق ـ فالغت حـــكم آل ستيوارت نهائيا واستدعت الى حكم البلاد اسرة جديدة هى اسرة «أورانج» • وقد استمرت هذه الأسرة بدورها حتى عام ١٧١٤ ، ثم آل الحكم الى الأسرة المالكة الحــالية •

فهذا الطبيب الفيلســـوف قد عاصر ثورتين ، ثورة ١٦٤٨ وكان عمره ستة عشر عاما ، وثورة ١٦٨٨ التى كان ـ الى حد ما ـ من المساهمين فيهـا والمدافعين عنها • ومات عن ٧٢ عاما ـ سنة ١٧٠٤ ـ بعـد أن أدى للمذهب الحر أجل الخدمات وجعل مبادىء القانون الطبيعى تعمل فى خـدمة الحريات الفــردية •

٥٨ ـ نظرية العقد الاجتماعى :

لقد استعمل لوك نفس الوسائل التى اســـتعملها زميله الانجليزى « هوبز » لتدعيم الحكم المطلق : وأعنى بها حالة الطبيعة ، والعقد الاجتماعى، ولكنها استعملت هذه المرة لتقويض الحكم المطلق •

---

(١) Essai sur le pouvoir civil de John Locke : traduit, présenté et annoté par J.L. Fyot, P.U.F. 1953.

فقبل ان تنشأ الدولة كان الناس - فى نظر لوك - يعيشـون حالة الطبيعة ، كلهم احرار ومتساوون ، يملكون من قوة الادراك ما يصلون به الى قواعد القانون الطبيعى . (وهذه هى فكرة القانون الطبيعى الذى ينبع من الطبيعة الآدمية ويمكن للعقل أن يستنتجه ويصل اليه) . وفى حالة الطبيعة هذه لا توجد سلطة عامة ، ولا يوجد مجتمع سياسى . توجد الأسرة فحسب تعيش تحت سلطة رب الأسرة .

ولم تكن حالة الطبيعة هذه بالحالة السيئة ، بل كانت حالة سـلام وأمن ومساعدة متبادلة بين الأفراد . انها حـالة محتملة تماما ، ليسـت بالقاسية وليست بالشديدة الكمـال . لقد كانت حالة تمتع فيهـا الأفراد بالمساواة والحرية الكاملة . فالأفراد متساوون تماما ، يتمتعون بحرية كاملة ، ولكنها ليست بالحرية المطلقة التى لا تعرف حدا . أن القانون الطبيعى يضع لها قيودا ، وهو يقيد كل فرد فى استعمال حريته بما لا يضر بحرية الآخرين ، فكل انسان يملك من قوة الادراك ما يجعـله يمتنع عن الاعتداء على حياة الناس وأموالهم . والافراد أيضا يتمتعون فيها بحق الملكية . فقد وهـب الله لهم الأرض ، ولكنهم أدركوا بعقولهم أن يكون استعمالها على الوجه الذى يحقق لهم النفع . ومن هنا فقد جاءت الملكية الفردية للأرض ، فيملك كل فرد منها ما يستطيع أن يستغله بجهده وعمله .

فحالة الطبيعة تعرف الحريـة والمساواة والملكية .

٥٩ - كيف خرج الانسان من حالة الطبيعة وأنشأ الجماعة السياسية؟

اذا كان هذا شأن حالة الطبيعة ، حالة حسنة لا تهدد الأفراد بالفناء ، فلماذا خرج منها الفرد الى حياة المجتمع السياسى ؟

اذا كانت حالة الطبيعة حالة حسنة ، فان الأفراد قد أرادوا أن يغادروها الى حالة أحسن . فقد كان الاعتداء على الحقوق الطبيعية - وهو اعتداء يمكن أن يحدث - ليس له جزاء منظم ، فالامـر فى هـذا الشأن يعتمـد على العـدالة الفردية ، فعلى كل انسان أن ينتصر لنفسه بنفسه ويأخذ حقه بيده . فهو فى كل نـزاع خصم وحـكم . وبما أن الأفراد متسـاوون فانهم يمكن أن يندفعوا فى منازعات لا تنتهى اما بدافع الكرامة أو الدفاع عما يتصـورون -

ولو خطأ - انه الحق • فليس هناك تنظيم لسلطة العقاب ، وهو أمر يهدد - بلا شك - التمتع الهادىء بالحرية والملكية والمساواة •

فحالة الطبيعة - على ما فيها من حريات طبيعية - تنقصها القوانين ، والقضاة الذين يفصلون بين الناس فى حيدة تامة ، وسلطة تقوم على تنفيذ الأحكام وأقامة العدل بين الناس • وهذا ما يجب أن تأتى به الجماعة السياسية •

من أجل هذا كان لابد من الخروج من حالة الطبيعة وانشاء المجتمع السياسى الذى يتمثل فى الدولة ، فكيف ينشأ ؟

يرى لوك - فى هذا المجال - أن الرضاء ، والرضاء وحده ، هو الذى ينشىء الجماعة السياسية ، انه وحده أساس كل سلطة شرعية ، فالفتح ، والقوة ، وسيلتان لا تصلحان لاقامة حكومة شرعية • فالسلطة الشرعية - فى المجتمع السياسى - لابد أن تستند على رضاء الشعب • ومن هنا جاءت ضرورة العقد الاجتماعى •

وفى هذا العقد تنازل كل فرد من أفراد الجماعة عن سلطته فى تنفيذ الجزاء المترتب على مخالفة القانون الطبيعى ، ووضعت هذه السلطة فى يد الجماعة ذاتها • فالشرط الاساسى فى العقد أن الجماعة السياسية وحدها هى التى تملك سلطة الجزاء عند مخالفة القانون الطبيعى • ولذلك فان سائر الافراد الذين ينضمون اليها مستقبلا يقبلون هذا الشرط ويتنازلون بمجرد انضمامهم عن سلطتهم السابقة فى اقتضاء حقهم بأنفسهم • ورضاء الأفراد وقبولهم يمكن ان يكون ضمنيا بمجرد استقرارهم على أرض الدولة التى اختاروها •

ولكن هذه السلطة التى اقامها العقد الاجتماعى لتعلو على الافراد - ولنسميها سلطة الدولة أو الملك أو الأمير - ليست سلطة استبدادية ، وليست سلطة مطلقة • أنها أولا طرف فى هذا التعاقد ، وهذا وضع شديد الأهمية يرتب آثارا هامة • وهى مقيدة بالهدف الذى قامت من أجله وهو حماية أرواح الافراد وصيانة حرياتهم وممتلكاتهم ، وبالتالى فانها لا تمتد الا بقدر الهدف الذى قامت من أجله وهو الخير العام •

ومن هنا فان دخول الأفراد فى العقد الاجتماعى وانطوائهم تحت سلطة الدولة ينقص ، ينقص فقط ، من الحريات العـــامة التى تمتعوا بها فى حالة الطبيعة ، وهذا الانقاص يكون بالقدر اللازم لتحقيق الخير العام للجمـــاعة كلها ، فالفرد هنا لا يتنازل عن كل حرياته للدولة ، وانما عن جـزء منها فقط لتحافظ الدولة له على الباقى بطبيعة الحال ٠ وبما أن الدولة ، أو الملك، أو الأمير ، طرف فى التعاقد فانه يظل ملزما بشرطه ٠ فاذا ما أخل الملك بهـــذه الشروط وصادر الحريات العامــة فان ذلك يصبح مدعاة لانهاء هذا التعاقد ،فحق الثورة حق مشروع عنده ٠

٦٠ ـ التمييز بين السلطات :

وقد حرص جون لوك على أن يشير الى ضرورة الأخذ بمبدأ معين كوسيلة لكفالة الحريات العامة ٠ وهذا المبدأ هو مبدأ الفصل بين السلطات ، أو بعبارة أدق مبدأ التمييز بين السلطات ٠

فهو يرى أن الفرد فى حالة الطبيعة كان يملك سلطتين مختلفين نزل عنهما للجماعة السياسية : اولاهما سلطة عمل القوانين اللازمة للمحافظة على المجتمع ، وثانيتهما سلطة توقيع الجزاء عند مخالفة قواعد القانون الطبيعى . ومن أجل ذلك فانه قد حرص على وجوب التمييز بين سلطات ثلاث :

السلطة التشريعية التى تضع القوانين ، والسلطة التنفيذية التى تسهر على تنفيذ القوانين تنفيذا يوميا وتشرف على الفصل فى الخصومات ، والسلطة الاتحادية التى تشرف على شئون الحرب والسلام والعلاقات الخارجية بصفة عـــامة ٠

وقد ركز لوك كثيرا على وجوب الفصل بين الســلطتين التشريعية والتنفيذية ورأى فى هذا الشأن :

١ ـ أن عمل السلطة التشريعية يختلف عن عمل السلطة التنفيذية ٠ فالأولى تقوم بوضع القواعد العامة ، أما الثانية فتقوم على الاشراف اليومى على تنفيذ القوانين والفصل فى الخصـــومات ، ولذلك فان الأولى ليست فى حاجة لأن تكون فى حالة انعقـــاد مستمر ، انها يمكن أن تنعقـــد فى فترات متقطعة ، على عكس الثانية التى يجب أن تتصف بالاستمرار ٠

٢ ـ ان الجمع بين هاتين السلطتين بالذات يقود الى الطغيان والاستبداد ، ومن هنا يجب الا تجتمع السلطتان فى يد واحدة • أما السلطة التنفيذية والسلطة الاتحادية فيمكن اجتماعهما معا فى يد واحدة • ربما لأن مهمة السلطة الاتحادية قريبة من مهمة السلطة التنفيذية •

٣ ـ ان السلطة الأولى هى السلطة التشريعية ، ومن ثم فان السلطة التنفيذية يجب أن تكون خاضعة لها • وان أسوأ ما يمكن أن يحدث فى النظام السياسى أن تعتدى السلطة الثانية على الأولى • فالأفراد لم يقبلوا بالتنازل عن سلطتهم فى عمل القوانين الا لهذه الهيئة (البرلمان) التى وجدوا أنها جديرة بالقيام بهذه المهمة • ومن هنا فقد قدم لوك للبرلمان الانجليزى السند الفقهى لرفض ادعاءات الملوك فى المشاركة فى العملية التشريعية أو الانفراد بتقرير الضرائب •

٤ ـ ان البرلمان وان تمتع عند لوك بمكانة خاصة فانه لا يتمتع بسلطة مطلقة •

فهو يرى ان السلطة التشريعية هى السلطة العليا ، انها « الروح الذى يعطى للدولة شكلها وحياتها ووحدتها » • ومع ذلك فانه يردد دائما أن سلطتها ليست مطلقة • فهى محدودة بالحقوق الطبيعية التى يتمتع بها الأفراد ، فهى ما أقيمت الا لتكفل حسن التمتع بهذه الحقوق • فاذا ما خرجت عن مهمتها وصادرت حق الملكية مثلا أو حرية من الحريات العامة فان لوك يعطى للأفراد حق الثورة عليها • فالسلطة التشريعية ـ فى نظره ـ تظل مقيدة بما تعهدت به الجماعة السياسية كلها ـ فى العقد الاجتماعى ـ عندما قبلت أن يتنازل الأفراد لها عن بعض حرياتهم الطبيعية مقابل أن تحافظ لهم على ما تبقى منها •

٦١ ـ أنه على نقيض زميله الانجليزى هوبز :

لقد كان جون لوك وكتاباته عن العقد الاجتماعى من الأسانيد الفقهية الهامة التى قام عليها المذهب الحر وهو يحدد مفهوم الحرية فى القرن الثامن عشر •

لقد كال الضربات الشديدة لنظام الحكم المطلق نظريا وعمليا ، نظاريا بالفقه الذى جاء به ، وعمليا بجهاده المستمر فى صف البرلمان الانجليزى ضد أسرة ستيوارت الحاكمة فى ذلك الحين ، ولذلك فغير عجيب أن يكرهه دعاة الاستبداد جميعا ، الى حد أن أحدهم - وهو جوزيف دى مستر - كان يقول : « ان احتقار لوك هو بداية الحكمة » ٠

ولعله من المفيد قبل أن نمضى الى دراسة العقد الاجتماعى عند جان جاك روسو ان نشير الى فقيه انجليزى آخر سبق جون لوك ، واستعمل نفس وسائله الفكرية : حالة الطبيعة ونظرية العقد الاجتماعى ، وكان على نقيضه تماما ، وأعنى به توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) ٠

لقد عاش توماس هوبز نفس الثورات التى عاشها جون لوك ، ولكنه آثر فى كتاباته أن يكون دعامة للحكم المطلق ٠ ومن هنا فقد أخرج كتابه Leviathan عام ١٦٥١ عبر فيه عن نظريته فى العقد الاجتماعى ٠

وهذه الكلمة التى جعلها عنوانا لكتابه تدل على وحش خيالى جاء ذكره فى الكتب الدينية القديمة على أنه من القوة والشدة بحيث لا تساويه قوة على وجه الأرض ٠ وهو يعنى به فى نهاية المطاف الدولة ٠ فالدولة عنده كائن صناعى ، كائن رهيب هائل من صنع الانسان ٠

وهذا الكائن الصناعى كيف نشأ ، وما حدود قوته ؟ هنا يبدأ هوبز خطواته الذهنية يصور أولا حالة الطبيعة ثم العقد الاجتماعى ٠

١ - أما حالة الطبيعة عنده فهو يراها سيئة بل وشديدة السوء٠ فالفرد بطبيعته منافس للفرد الآخر ، لديه نفس الآمال ، ويملك قدرا من القوة الجسدية أو المادية يستطيع به أن يقضى على الفرد الآخر ٠ فحالة الطبيعة حرب دائمة بين « الفرد والفرد » وبين « الكل والكل » ، تعتمل فيها رغبة القتال فى صدور الافراد بحكم ما بينهم من تنافس دائم ٠ وفى مثل هذا الوضع لاتوجد حقوق مستقرة ٠ فليس هناك « ملكى وملكك » ، وانما يملك كل فرد ما يقدر أن يحتفظ به بحكم قوته ، ويمكن لآخر ان ينتزعه منه - أيضا - بحكم قوته ٠ فليست هنالك حقوق طبيعية سابقة على الدولة ، وليس هناك

ما يسمى بالقانون الطبيعى ٠ فكل ما ينبع من طبيعة الانسان هو التنافس والاقتتــال ٠

٢ ـ كان لابد للأفراد أن يخرجوا من هذه الحالة السيئة ، فكان العقد الاجتماعى الذى نشأ على أثره هذا الكائن الصناعى الهائل « الدولة » ٠

وبمقتضى هذا العقد تنازل كل فرد لهذا الكائن الهائل ، صاحب السيادة الجديد ، عن حقه الطبيعى المطلق على كل شىء ، تنازل كل فرد عن كل حقوقه ، وجاء هذا التنازل تاما ومطلقا ٠ فلو أنه كان جزئيا لا ســـتمرت الحرب بين الافراد بمقدار الجزء الذى احتفظوا به ٠ فالتنــازل تام ومطلق عن كل الحقوق بغير استثناء ٠

٣ ـ ان صاحب السيادة الجديد ليس طرفا فى هذا التعاقد ، فليس هناك ثمة التزامات قانونية يمكن أن تقع على عاتقه ٠ وبما أن تنازل الأفراد له قد جاء مطلقا ، فان سيادته تصبح ـ والحالة هذه ـ مطلقة لا يدخل عليها أى قيد ٠ فهو قد تلقى حقا لا يقابله أى التزام ٠

٤ ـ ان الافراد بهذا التنازل المطلق قد جردوا أنفسهم من خلق معايير للحكم على الخير والشر ، والظلم والعدل ٠ أنهم يخضـــعون فى ذلك لما يراه صاحب السيادة وما يضعه من معايير ٠ فالعدل هو ما يأمر به ، والظلم هو هو ما ينهى عنه ٠ وليس للأفراد أن يعترضوا على قرارات صاحب السيادة، فهم قد أحلوه محلهم ، وأعماله تنسب اليهم ، والتظـــلم منه يعد تظلما من أنفســـهم ٠

فمعيار الخير والشر ، والعدل والظلم ، هو القانون وحده ٠ أما القانون نفسه فهو تعبير عن الخير والعدل ، لأنه يعبر عن مشيئة صاحب الســيادة ، كل مايراه صاحب السيادة حق وصواب ٠ أما القانون الطبيعى فلا وجود له ، فليس ثمة قوانين تصدر فى المجتمع الا تلك التى تصدرها الدولة صاحبة السيادة ٠

٥ ـ ازاء ذلك كله فانه من غير المتصور أن يعترف هوبز للافراد بحق الثورة ٠ ذلك لأن كل ما يصدر عن صاحب السيادة هو صواب وعدل ٠

واجب هام ألقاه هوبز على عاتق صاحب السيادة الجديد : هو أن يكفل للافراد الامن والسلام العام ، ولعله كان مدفوعا فى ذلك الى أن هذا الهدف هو الذى سعى اليه الافراد وهم يبرمون العقد الاجتماعى ٠ واذا ضعف صاحب السيادة فلم يكفل للافراد الامن والسلام فانهم فى هذه الحالة ــ وهذه الحالة وحدها ــ يكون لهم حق الثورة عليه ٠

ان هذه النظرية مليئة بالاخطار » مليئة بالتناقضات ، ولم نقف عندها كثيرا ٠ فحسبنا أن نذكر أنها كسناد للاستبداد لم تدخل النظرية العامة للدولة فى الديمقراطية الغربية ، ولم تؤثر فى موطنها نفسه ٠ واذا كان لويس الرابع عشر ــ وهو من أكبر هواة الحكم المطلق فى فرنسا ــ قد أعجب بها زمنا طويلا ، فان تيار الفكر الديمقراطى هناك قد اكتسحها فلم تترك فى الوثائق الدستورية الكبرى أى أثر ٠

ولعل فى ذلك تأكيدا للقاعدة التى أشرنا اليها آنفا : أن الفكرة فى مجال السياسة لا تؤثر فى البيئة المحيطة بها الا بقدر تعبيرها عن حاجات هذه البيئة واستجابتها لمطالب أهلها ٠

المبحث الرابع

العقد الاجتماعى عند روسو (١)

٦٢ ــ جان جاك روسو أشهر من كتب عن العقد الاجتماعى ، كاتب فيلسوف ولد فى جنيف عام ١٧١٢ من أسرة ذات أصل فرنسى ، ومات فى فرنسا عام ١٧٧٨ فلم يشهد ميلاد الثورة الفرنسية الكبرى التى مهد

(١)
— R. Derathé : Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, P.U.F. 1950.
— C.E. Vaughan : The political writings of Jean-Jacque Rousseau, Cambridge 1915, 2, vol.
— P. Burgelin : la philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau P.U.F. 1952.
— J.J. Chevallier : Les grandes oeuvres politiques. op. cit.
— Touchard : Histoire des idées politiques, t. 2. p. 421.
— Prélot : Histoire des idées politiques ,p. 401.
— Vedel : Manuel élémentaire de dr. constitutionnel, p. 21.

بكتاباته السبيل لها . أما كتابه الشهير « العقد الاجتماعى » الذى صدر عام ١٧٦٢ (١) فقد كان أقوى المؤلفات على الاطلاق تأثيرا فى فكر الثورة الفرنسية ، ردد الجميع مبادئه بايمان وقوة حتى لقد سمى بحق « انجيل الثورة الفرنسية » .

لقد استعمل روسو فيه نفس الادوات الذهنية السابقة : حالة الطبيعة ، والعقد الاجتماعى . ولكنه وصل الى نتائج مغايرة تماما لتلك التى توصل اليها الذين سبقوه .

« يولد الانسان حرا ولكنه اليوم مكبل بالاغلال فى كل مكان ، فكيف حدث هذا التحول ... » هكذا يبدأ روسو كتابه عن « العقد الاجتماعى »، ثم يمضى بعد ذلك شارحا أسباب هذا التناقض الشديد بين الحالة الطبيعية للانسان حيث كان الافراد أحرارا ومتساوين ، والحالة الحاضرة حيث يعيش الفرد مكبلا بالاغلال فى كل مكان .

٦٣ ـ حالة الطبيعة عند روسو :

يبدأ روسو فيعرض لحالة الطبيعة الاولى التى عاشها الانسان ، ورأيه فيها يختلف عن رأى الذين سبقوه . فهى عند لوك حالة لا بأس بها ، ليست شديدة السوء وليست رائعة الجمال ، وهى عند هوبز حالة سيئة خطيرة ، انها حالة حرب دائمة وصدام بين « الفرد والفرد » وبين « الكل والكل » .

أما روسو فانه يرى فيها حالة ملؤها السعادة والخير . انه يرى الفرد فيها « يشبع جوعه تحت شجرة ، ويروى ظمأه فى أول نهير ، ويجد سريره تحت نفس الشجرة التى قدمت له غذاءه ... » . فحالة الطبيعة الاولى هى بذاتها حالة الفطرة التى خلق فيها الفرد وظل لالوف السنين ، كان الفرد فيها قويا وصحيح البدن ، ربما لا يجد فيها الا القليل الذى يكفيه ، ولكنه كان سعيدا يحيا فى صحة وبلا شواغل . وفى مثل هذه

---

(١) — Du Contrat Social, ou Principes du Droit Politique, par J.J. Rousseau, citoyen de Génève.

الحالة ما الذى يشغل بال الفرد « اذا كان قلبه فى سلام وجسمه فى صحة » ؟ .

ولكن حالة الطبيعة الاولى لم تشمل مرحلة واحدة فحسب ، بل رأت مرحلة ثانية جاءت نتيجة لظروف خارجية وتقدم الملكات فى الانسان. فهو لم يعد يرضى بحياة الوحدة ، حياة التشرد ، وانما تطلع الى حياة الاسرة . لم يعد يعيش متحررا من القيم الخلقية ، فهو وقد وجد ما هو ضرورى لحياته بدأ يتقيد ببعض هذه القيم . وهو فى جميع حالاته تدفعه ملكتان من الملكات الذهنية : ملكة القبول أو الرفض ، ملكة الاختيار ، والرغبة فى التقدم . وفى هذه المرحلة الثانية - من حالة الطبيعة - كان الافراد أكثر سعادة من المرحلة الاولى ، ولكنهم خرجوا منها نتيجة لصدفة تعسة ، فقد اكتشفت الزراعة والتعدين . وقد تطلب كلاهما الملكية الفردية للارض وجعل التنافس أشد ما يكون بين الافراد » وخلق التباين الشديد فى مستوى الثروة ، فكان ذلك كله بداية لعدم المساواة . وكان من شأن ذلك أن يبدأ العراك بينهم ، ويكثر الصراع ، فكان طبيعيا أن يغادروا حالة الطبيعة - حيث الاخطار بدأت تهددهم - الى الجماعة السياسية .

فالذى أدى بهم الى الجماعة السياسية تطور طبيعى ، قد يكون تطورا سىء الطالع ، ولكنه - على أى حال - لم يكن منه مفر (١) .

٦٤ - العقد الاجتماعى :

واذا كانت هذه هى حالة الطبيعة فكيف تم الانتقال منها الى المجتمع السياسى ؟ أو بعبارة اخرى ما هو أساس هذه السلطة التى يزاولها الحكام على جماهير المحكومين ؟ اننا اذا نجحنا فى وضع الاساس السليم لسلطة الحكام فاننا نستطيع أن نحدد بالنسبة لكل سلطة ما اذا كانت هذه السلطة شرعية أم غير شرعية .

وفى هذا المجال فان روسو يرى أن السلطة السياسية لا يمكن أن تقوم مستندة على « تسلط الاقوى » ، فالاقوى لا تصل قوته - مهما

---

(١) — Rousseau : Discours sur l'inégalité parmi les hommes, 1755 — publié par J.L. Le cercle dans les « Classique du peuple ».

كانت - الى الحد الذى يستطيع معه أن يكون - على الدوام - سيدا ما لم تتحول هذه القوة الى حق ، فحينئذ تصبح طاعته أمرا واجبا ، فالاستناد على تسلط الاقوى فيه قضاء على فكرة القانون من أساسها ٠

ولا يمكن - من ناحية أخرى - الاستناد فى هذا المجال على حق الفتح ، فانه يثير نفس الاعتراضات التى يثيرها « تسلط الاقوى » ٠ فالقوة دائما لا ترتب حقا ٠

وما دام الامر يتعلق بأفراد أحرار ومتساوين فلم يبق الا الاتفاق - المبنى على الرضا - كوسيلة لاقامة المجتمع السياسى ٠ وهكذا فان هذا المجتمع يصبح تجمعا مبنيا على الرضاء الحر ، هذا الرضاء الحر الذى يتمثل فى العقد الاجتماعى ٠

٦٥ - مضمون العقد الاجتماعى :

١ - ان حالة الطبيعة حالة حسنة ، واذا كان الافراد قد أرادوا أن يغادروها فلكى يصلوا الى ما هو أحسن ، لقد أرادوا أن يقيموا المجتمع السياسى ليجدوا فيه قدرا أكبر من المزايا ٠ وهذه النقطة بالذات شديدة الاهمية لانها تلعب دورا هاما فى تحديد مهمة المجتمع الجديد الذى قام طبقا للعقد الاجتماعى ٠

٢ - فى حالة الطبيعة كان الافراد يتمتعون بحقوقهم الطبيعية وأهمها الحرية والمساواة ٠ فالفرد كان - قبل العقد الاجتماعى - يملك حقوقا طبيعية أسبق فى النشأة من المجتمع السياسى الذى أنشأه العقد الاجتماعى ٠ فالافراد هم بغير شك أسبق فى الوجود من هذا المجتمع ، وحرياتهم الطبيعية أسبق منه أيضا فى الوجود ٠

٣ - ان الفرد بدخوله المجتمع لم يتنازل عن هذه الحقوق الطبيعية التى استمدها من الطبيعة ، لم يتنازل عنها جزئيا أو كليا ٠ لقد احتفظ بها كاملة٠ ولكن كيف تم ذلك مع ابرام العقد الاجتماعى ؟

٤ - يقول روسو فى ذلك أن هذا العقد وقد أبرم بين أفراد أحرار متساوين كان الهدف منه أن يحصل هؤلاء على الامن والطمأنينة دون أن يتنازلوا على الاطلاق عما يتمتعون به من حرية أو مساواة ٠ ولذلك فلم يكن أمامهم سوى شئ واحد فقط : أن ينزل كل فرد نزولا كليا ، بكل حقوقه ، للجماعة بأسرها ، وكلما كان النزول كليا وبلا تحفظ كلما كان الاتحاد أكمل ٠٠٠

وهـذا النزول الكلى لا يعدم الحريـة والمسـاواة الطبيعيتين ، بـل على العكس ، فان طابعه « الكلى » الشـامل هو الذى يحافظ عليهـا ٠ فالتنازل باعتباره تامـا ، كليـا » فهو متساوى بالنسبة للجميع ٠ وهكـذا بقى مبـدأ المسـاواة ٠ ونفس الشيء بالنسبة للحريـة ، فمن حيث ان الافـراد متساوون فان أيـا منهم لن تكون لـه مصلحة فى جعل التنازل مرهقـا للاخرين ٠» فكل فـرد اذ يعطى نفسـه للكل لا يعطيهـا لاحـد ٠٠ » ٠

٥ ـ وهكـذا يقيم روسو مبدأ « الحقوق والحريات الفرديـة » ٠ فالهدف من قيـام الدولة هـو المحافظة على حقوق الانسـان ٠ فاذا لـم تحقق الدولة ذلك واعتدت على هـذه الحقوق فانهـا تحـرم نفسهـا من الحق فى أن تامـر وتطـاع ٠

فالدولة التى يتنازل لهـا الافـراد عن كل حقوقهم وحرياتهم سـتكون دولة قويـة ، ولكنهـا ـ على قوتهـا ـ لن تستطيع أن تظلم احدا ، أو تنزل العسـف بأحـد ٠ فأفـرادهـا جميعـا يحكمهم مبدأ المسـاواة ، ومن ثـم فليس لاحـد منهم أن يجعل سلطـة الدولة تزهق حريـة من الحريـات الطبيعية لانه ـ بحكم هـذه المسـاواة ـ سوف يقاسى من ذلـك شأنه شـأن الآخرين ٠

وقـد عبرت اعلانات الحقوق التى صدرت عن الثورة الامريكيـة ، والثورة الفرنسية ، عن هـذه المبادىء عندما تضمنت من بين نصوصها :

« ان الافـراد يولدون ويظلون أحرارا ومتسـاوين فى الحقوق ٠٠٠ وأن هدف كل مجتمـع سياسى أن يحفظ حقوق الافـراد الطبيعية التى لا تتقادم »٠

٦٦ ـ الارادة العـامة :

ما الذى يحدث نتيجة لهـذا العقـد الاجتماعى ؟ يـرى روسو أن « كلا منا يضع شخصه وكل قوته تحت القيادة العليـا للارادة العامـة ٠٠٠ وفى مثل هـذه الحالة فان العقـد الاجتمـاعى سوف ينتج عضوا معنويـا جماعيـا ، عضوا واحـدا بدلا من الاشـخاص المتعاقدين » وهم بالضرورة كثيرون ٠

فهنالك عضو جديد سوف ينشأ نتيجة لهـذا التعاقـد ، هـذا العضو الجديد هو الجماعة السياسية كلهـا المكونة من كل الافـراد المشتركين فى هـذا التعاقـد ٠ ان منطق المسـاواة يحتم أن نجعلهم جميعـا دون استثنـاء « أجزاء » فى هـذا العضو الجديـد ٠

وهذا العضو الجديد الذى يتمتع بالنسبة لكل الافراد بسلطة ذات سيادة،

له ارادته الذاتية ، وهذه الارادة هى التى تسمى « بالارادة العامة » la volonté générale وهذه السيادة التى يتمتع بهـا المجتمع السياسى بالنسبة لسائر الافـــراد المكونين له تحتم عليهم أن يخضعوا جميعـا للارادة العامـة ٠

ولكن كيف تتكون هـذه الارادة العامـة ؟ انمنطق المســاواة يحتم أن يشترك فى تكوينهـا كل أعضـاء المجتمـع بغير استثنـاء ٠ فالارادة العامة هى للشعب كله ، يســاهم فى تكوينهـا كل الافـراد المكونين له ٠ « فاذا كانت الدولة تتكون من عشرة الاف مواطن فان كل مواطن يملك جزءا من عشرة الاف جزء من السلطة العليـا » ٠ وهـكذا فان حق التصويت يجب أن يمنح للمجتمع، طبقا « لمبدأ الاقتراع العـام » ، وعلى أن يعـد من الحقـوق اللصيقـة بشخص أى فـرد ٠

فاذا جـرت عملية التصويت فى أمـر من الامـــور ولـم تجمـع الاصوات على رأى معين ، كيف نستخلص الارادة العـامة للشعب ؟ هنالك أغلبيـــة ، وهنــالك أقلية ، وقـد اعتبر روسو أن رأى الاغلبيــة هـو المعبـر عن الارادة العـامة للشعب ٠ ولكن كيف ؟ انه يـرى أنه اذا عـرض قانون ما على الشعب فانه لا يطلب منه أن يوافق عليه أو يرفضه وانمـا يطلب منه أن يقـرر ما اذا كان هـذا القانون يتفق أو لا يتفق مع الارادة العامة ٠ والاقلية التى صوتت ضـد القانون ـ لمجـرد أنهـا أقلية ـ تعـد أنهـا قـد أنهـا قـد أخطـــأت فى التعبير عن الارادة العامة ، وأن ما تخيلته مخالفا لهذه الارادة العــــامة هو فى الحقيقة متفق معهـا ٠ فالارادة العـامة عندمـا تظهـر ـ نتيجـة لحصول قانون معين على أغلبيــة الاصوات ـ تعـد أنهـا ارادة الجميـع بغير استثناء وليس فقط من صوتوا ضمن هـذه الاغلبية ٠

٦٧ ـ القانون تعبير عن الارادة العــامة :

ان القانون يتمتع عند روسو بمكانة خاصـة تذكرنا بمكانة الســلطة التشريعيــة عند لوك ٠

فالقانون عند روسو يعـد فى قمة النظـام القانونى ، والهيئة التشريعية تعتبر أعلى الهيئات فى الدولة وهى التى تقود غيرهـا من الهيئات ٠ وترجع أهميـة القانون الى ما يضعه من قواعـد عامـة تملك أن تؤثـر فى حقـوق الافـــراد وحرياتهم ، فسيادة الشعب انمـا تزاول من خــلال هذا القانون ٠

والقانون ـ عند روسو ـ هو تعبير عن « الارادة العامـة » ، فهو يصـدر عن كل الافــراد ، ويخاطب كل الافــــراد ٠

٦٨ ـ السيادة تكمن فى المواطنين جميعا :

قلنا ان روسو يرى أن ثمة عضو جديد ينشأ نتيجة للعقد الاجتماعى ، يعلو على الافراد جميعا ، ويتمتع بسلطة ذات سيادة .

أما فكرة السيادة فقد عرفها فقه القانون العام ـ قبل روسو ـ وفى عهد الملكية المطلقة ، فقد دافع ملوك فرنسا عن هذه السلطة العليا التى لا تعلوها سلطة عليا فى الداخل والخارج ، وصاغوا النظريات التى تعترف بهذه السلطة لهم وحدهم . فكان يقال مثلا « أن الملك يستمد سلطته من الله ومن سيفه » ، و « ان الملك امبراطور فى مملكته » ... الى غير ذلك من النظريات ، وكلها تستهدف تحرير الملوك من سلطة البابا فى الخارج ، وادعاءات أمراء الاقطاع فى الداخل .

فالسيادة اذن قد عرفت قبل روسو ، ولكن الجديد فى الموضوع هو تحديد العضو الذى يزاول هذه السيادة ، ولم يعد الملك أو أى فرد آخر ، وانما أصبح الشعب كله .

فالسلطة العليا التى لا تعلوها سلطة أخرى فى الداخل أو الخارج تكمن فى المواطنين جميعا ، ان مستقرها هو الشعب كله وليس فردا بعينه .

٦٩ ـ السيادة لا تنتقل ولا تتجزأ :

ان الارادة العامة لا يمكن التعبير عنها ـ عند روسو ـ الا بواسطة المجتمع السياسى نفسه . فالشعب نفسه هو الذى يصدر القوانين مباشرة ويقول روسو فى هذا الشأن : « ان السيادة لا يمكن الانابة فيها وذلك لنفس السبب الذى دعا الى عدم جواز التصرف فيها . فهى تتمثل أساسا فى الارادة العامة ، والارادة العامة لا يمكن الانابة فيها . فهى اما أن تكون هى ذاتها ، أو تكون شيئا آخر تماما ، ولكن لا وسط . فالنواب ليسوا ، ولا يمكن أن يكونوا ، ممثليه . انهم عماله فحسب ، ولا يستطيعون أن يبرموا شيئا بصفة نهائية » ، ولكن كيف توضع القوانين ؟ ان الشعب ـ عنده ـ يجب أن يوافق عليها ، « وكل قانون لم يصدق عليه الشعب شخصيا ليس بقانون على الاطلاق » (١) .

ومن هنا فان روسو يرى أن السيادة لا تنتقل ، ولا تقبل الانابة أو التفويض . ولذلك فان السيادة عنده تتعارض مع النظام النيابى . فالشعب

---

(١) — Contrat social, livre 3, chap. 15.

هو الذى يزاول السلطة التشريعيــة ، واذا لــم يستطع ذلك فانه على الاقل يجب أن يدعى للتصديق على القوانين ، لاقــرار القوانين بعــد وضعهــا ، أمــا النواب فمهمتهم تحضيرية بحتة ، وهم عمــال لدى الشعب وليسوا ممثليه ٠

والسيادة بعــد ذلك لا تتجزا ، ذلك لان الارادة العامــة لا تكون كذلــك الا اذا كانت ارادة المجتمــع السياسى كله ٠ أمــا اذا جزئت السيادة بين سلطات مختلفة تنفيذية وتشريعية وقضائية فان أى سلطة لن تعبر عن الارادة العامة كلها وانمــا عن جزء من الارادة العامة ٠ فالارادة العامة تعبر عنها كل الامة ، وليس جزء صغير من الامة ٠ فكأنه بذلك يرفض مبدأ الفصل بين السلطات٠ واذا وجدت الحكومة ، ولا بدلهــا أن توجد ، فهى تعتبر ــ فى نظره ــ مجرد عامل من عمــال صاحب السيادة وليست شريكة له أو نائبــة عنه ٠ انها أداة من أدوات الشعب فى تنفيذ القوانين الصادرة عنه ٠ فالهيئة المكلفة بتنفيذ القانون لا يمكن أن توضع على قــدم المســاواة مع تلك التى تضع القانون ٠

وبالاضــافة الى ذلك كله فالســيادة عنـــد روســو مطلقة ٠ فهو يرى فى ذلك « ان الطبيعة تعطى لكل فــرد سلطة مطلقة على جميــع أعضائه ، والعقــد الاجتمــاعى أيضــا يعطى للمجتمع السـياسى سلطة مطلقة على كــل أعضــائه ٠٠ » (١) ٠ فهو قــد شبه الكائن السياسى الذى خلقه بالكائنــات الآدمية وسوى بينهــا فى الحكم ٠ ولكنه لــم يتصور أن يتمتع صــاحب السيادة بسلطة استبدادية « أو تكون لــه مصلحة مغايرة لمصلحة الافــراد المكونين له (٢) ٠ ان صــاحب الســـيادة ــ الشعب ــ لا يستطيع أن يكلف الافــراد بأمور ليس فيهــا نفــع للمجتمــع ، ففى ظل قانون العقل كمــا هــو فى ظــل قانون الطبيعة ليس هناك شىء بلا سبب ٠

فصاحب السيادة عند روسو ذو سلطة مطلقة ، ومع ذلك فقد انتقلت اليه كل حقوق الافــراد وحرياتهم الطبيعية ليمنحهم ــ عوضــا عنهــا ــ حقــوقا مدنية يميزها ــ عند روسو ــ أنهــا أصبحت حقــوقا حقيقية بحكم ما تتمتع به من حماية السلطة العامــة ٠ وقــد كانت هــذه النقاط من أكثــر ما أثار الجدال والنقــد فى مذهب هــذا المفكــر الكبير ٠ فمن الناس من يرونه داعيــة من دعــاة المذهب الحــر الفردى النزعــة ، ومنهم من يرونه من مؤيــدى السلطان

---

(١) — Contrat social, livre 2, chap. 4.

(٢) — Op cit. livre un, chap. 7.

الكلى للدولة (١) •

وليس هـذا هو النقـد الوحيد الذى يمكن أن يوجه الى هـذا المذهب ، ومع ذلك فان جـان جاك روسو وكتابه عن « العقـد الاجتماعى » كان من أكثر ما أثر فى الاطـار الفـكرى للديمقراطية الغربية • ومـن أكثر ما أثـر فى الوثائق الدستورية الكبرى التى صدرت عنهـا فى القـرن الثامن عشر •

المبحث الخـامس

مونتسكيو والفصل بين السلطات (٢)

٧٠ — لقد كان مونتسكيو مختلفا فى نشأته ومنهجه عن جان جاك روسو فهو لـم يكن كروسو من الطبقة الكادحة ، بل ولد فى أسرة من النبلاء فى قصر De Labrède قريبا من بوردو (فى فرنسـا) ، ولـد فىعام ١٦٧٩ وتوفى فى باريس عام ١٧٥٥ • بدأ حياته مستشـارا فى برلمان بوردو — والبرلمانـات فى ذلك الحين تشبه محاكم الاستئناف عندنا الان — وأصبح رئيسـا له وهو فى السـابعـة والعشرين من عمـره • ولكنه — مع هـذه البدايـة اللامعـة — لـم يكن راضيـا عن عمله القضائى ، فسرعـان ما تركه وتفرغ للكتابة فى التاريخ والاخلاق والسياسة •

وقـد ظهـرت له فى البداية مؤلفات صادفها التوفيق ، وقـد دفعه هـذا النجاح الى مزيد من البحث والدرس ، وفى عام ١٧٤٨ ظهر مؤلفه الخالد « روح القوانين » L'Esprit des lois • وقـد لقى من التوفيق نصيبا كبيرا الى حـد أنه قـد طبع اثنين وعشرين مرة فى عامين اثنين •

---

(١) — John W. Chapman : Rousseau : totalitarian or liberal ? New - York, 1956.

(٢) — L.H. Barckhausen : Montesquieu, ses idées et ses oeuvres d'après les papiers de la Brède, 1907.
— Joseph Dedieu : Montesquieu, l'homme et l'oeuvre, 1943.
— Pierre Barrière : un grand provincial : Charles — Louis de Secondat, baron de Montesquieu, 1946.
— Prèlot : Histoire des idées politiques, p. 385.
— Touchard et autres : Histoire des idées politiques, t.2. p. 392.
— J.J. Chevallier : Les grandes oeuvres politiques de Machiavel à nos jours. op. cit.
— Vedel : Manuel élémentaire. op. cit. p. 15.

والحق ان هـذا المؤلف كان نتيجة بحث عميق وتأمل شامل ودراسة متصلة بذلها صاحبه طوال عشرين عاما ، مقيما ومتجولا فى عديد من البلاد ٠

وهذا المؤلف «روح القوانين» يضم بين دفتيه ثروة ذهنية ضخمة قد لا يتسع المجال هنا لدراسة شاملة لكل جوانبها ٠ ولكن جانبا معينا بالذات يهمنا أن نعرض له : وهو المتعلق بقضية الحريات العامة ٠

وفى هـذا المجال فان مونتسكيو كان مختلفا فى منهجه عن جان جاك روسو ، فهو لم يلجأ الى العقد الاجتماعى وحالة الطبيعة ، لم يركز جل اهتمامه على « من الذى يزاول السلطة » وانما على « كيف تزاول السلطة » ٠ وعالج الحريات العامة من زاوية جديدة عندما فرق بدقة بين « سلطة الشعب » و « حرية الشعب » ٠

١ ـ سلطة الشعب وحرية الشعب

٧١ ـ كيف تزاول السلطة :

هذه هى الزاوية الجديدة التى واجه مونتسكيو من خلالها قضية الحريات العامة ٠

فالشعب ـ عند روسو ـ يصبح حرا اذا ما عبرت القوانين عن « الارادة العامة » ٠ أما مونتشكيو فانه لم يواجه الامور بنفس الشكل ٠ فالديمقراطية عنده تتحول الى طغيان اذا ما حاولت الاغلبية ـ وهى تصدر القوانين ـ مصادرة حريات الاقلية ٠ فالمهم عنده ليس من الذى يصدر القانون ، ليس من الذى يزاول السلطة ، وانما مضمون القانون ، والقواعد القانونية التى تضمنها ٠ ولذلك فقد فرق بدقة بين « سلطة الشعب » و « حرية الشعب »، وقال ان وجود الاولى لا يعنى بالضرورة وجود الثانية ٠ فقد تكون السلطة للشعب ولكن الحريات العامة ليست مكفولة ، ليست مكفولة للاقلية ٠

وقد تأثر مونتسكيو فى هذه النقطة ـ كما تأثر فى كثير من النقاط ـ بالنظام السياسى السائد فى انجلترا ٠ فانجلترا عرفت الحياة النيابية منذ القرن الثالث عشر ، وكان من الطبيعى أن تحرز الاوضاع الديمقراطية تقدما واضحا خلال خمسة أو ستة قرون ٠ وأن يكون ذلك كله محل اعجاب الفقيه الفرنسى الكبير ٠ فلا عجب أن يتخذ منها مثلا على ما يريد ، فهو يقول

فى هـذا الصدد : «ان الفـرد فى انجلترا لن يحيق به أى أذى ـ فى حريته ـ حتى ولو كان له أعداء بعـدد ما فى رأســه من شعيرات » • فالمهم عنده ألا تكون « السلطة مستبدة » ، الا تصادر الاغلبية حريات الاقلية ، فتكون هناك قيودا على سلطة الدولة وتأتى هذه السلطة فى النهاية « معتدلة » •

وهذه « القيود » التى رآها ضرورية لوجود الحريات العـامة ـ ســوف نشير الى أهمهـا بعـد قليل ـ وكانت هى التى دفعته الى الابتعـاد عن الديمقراطية المباشرة ، وتفضيل النظـام الملكى على غرار النظـام الملكى الانجليزى •

٧٢ ـ أما أنظمة الحكم عنده : فانه يجعلها فى أربعة أقسام :

١ ـ النظـام الجمهورى الديمقراطى : ويميزه أن الشـعب كله هو الذى يملك السلطة ذات السـيادة •

٢ ـ النظـام الجمهورى الارستقراطى : ويتميز بأن السيادة فى يد جزء من الشعب ، وليس فى يـد الشعب كله •

٣ ـ النظـام الملكى ، أو نظام الحـكومة الملكيـة ويميزه بأن فردا واحدا يحكم البلاد « طبقا لقوانين قائمة ومحددة » ، ولذلك فهو بعيـد عن الاستبداد •

٤ ـ نظـام الحكومة الاستبداديـة ، ويتولى الحكم فيه فـرد واحد ، بلا قوانين أو قواعـد تقيده « ويسير الامور طبقا لارادته وأهوائه •

ولكل حكومة من هـذه الحكومات مبدأ يتفق مـع طبيعتهـا يكـون لهـا بمثابة القـوة المسيرة ، بـل ان استمرار نظـام الحكم وازدهـاره رهـين بمدى المحـافظـة على هـذا المبدأ واستقراره •

١ ـ فالحكومة الديمقراطية ـ الجمهورية ـ تقـوم على « الفضيلـة السياسية » ، فى معنى التفانى فى خدمة الوطن والعمـل من أجله • وتضيع الديمقراطية هنـا اذا ما انتفت روح المسـاواة كلية ، أو اذا أسرف النـاس فى هـذه المساواة الى حد يجعلهم ينـكرون السلطة ، ويفقدون معنى التفانى فى خدمة الوطن ، وتعم بينهم الفوضى •

٢ ـ والحكومة الارستقراطية تقوم هى أيضـا على « الفضيلة السياسية » وان كانت هنـا بدرجة معتدلة • وهـذه الحكومة تنهـار اذا ما اختفى هـذا الاعتدال وأصبحت سلطة النبلاء سلطة استبدادية •

٣ ـ وأما الحكومة الملكيــة فانهــا هى أيضــا تقــوم على مبدأ محــدد • انه « الشرف » ، ويقصــد به هنــا « الاعتزاز ، والميل الى التميز » • وتضيع هذه الحكومة أيضــا اذا ما اعتدى الملك على امتيازات الهيئات ، وامتيازات المدن :، « اذا ما أرجــع الملك كل شيء الى نفســه ، يــرجع الدولة الى عاصمته، ويرجع العاصمة الى بلاطه ، ويرجع البلاط الى شخصه » • وكأنى بمونتسكيو يقصــد بذلك لويس الرابع عشر ومــا جمعه بين يديــه من تركيز هـــائل للسلطــات (١) •

٤ ـ وأمــا الحكومة الاستبداديــة فانهــا تقــوم على مبدأ الخــوف ، وبصفة خاصــة خوف الكبــار من استبداد الامير • « فالشعب ـ فى مثــل هــذه الحكومة ـ يجب أن يكون محكوما بالقوانين ، أمــا كبــار هــذا الشعب فيجب أن تحكمهم أهواء الامير » • ومثــل هــذه الحكومة لا تحتاج الى شيء لتنهــار • انهــا فى حالة فســاد مستمــر • فالخـــوف لا يصــلح مبدأ دائمــا تقــوم عليه الحكومات ، فهــو اذا كان مبدأهـــا فانـــه أيضـــا عيبهــا المستمر •

٢ ـ الفصل بين السلطات

٧٣ ـ نظرية مونتسكيو فى الفصــل بين السلطات :

وفى هــذا المجال ايضــا فان مونتسكيو يظل أمينــا لوجهــة نظــره الاساسية ـ فى الحريات العامــة ـ أنه لا يكفى لضمان الحريــة أن نعــرف من الذى يزاول السلطة بل يجب أن نعــرف كيف تزاول هـــذه السلطة •

ومن هــذا المنطلق كان طبيعيــا أن يصــل مونتسكيو الى نظريته فى الفصــل بين السلطــات • فهو يــرى : « أنه اذا اجتمعت فى نفس الشخص ، أو نفس المجلس السلطة التشريعيــة والسلطة التنفيذية فان الحرية تنتفى ، لانه يخشى أن يصــدر ذلك الشخص أو هــذا المجلس قوانين مستبدة لينفذهــا بعــد ذلك بطريقــة طاغيــة • فلا يمكن أن توجــد حريــة اذا لــم تكن سلطة القضــاء منفصلة عن سلطة التشريــع وسلطــة التنفيذ • فــاذا اجتمعت سلطة القضــاء مــع التشريــع ، فان الســلطة المهيمنــة على حيــاة المواطنين وحريتهم تصبح سلطة استبداديــة ، لان القاضى ســـيكون يومئذ المشرع •

---

(١) — Vedel : Manuel op. cit p. 16.

فاذا اجتمعت السلطة القضائية مع السلطة التنفيذية فان القاضى سيكون له قوة الطاغية المستبد ٠ أن كل شىء يمكن أن يضيع اذا ما زاول نفس الشخص ، أو المجلس المكون من وجهاء البلاد ، أو نبلائها ، أو من الشعب نفسه ، هذه السلطات الثلاث : سلطة عمل القوانين ، وتنفيذ القرارات العامة ، والفصل فى الجرائم والخلافات الفردية ٠٠٠ » ٠

ولكن لماذا تحدث هذه الآثار السيئة ، وما الوسيلة للحيلولة دونها ؟ ان مونتسكيو يجيب على ذلك قائلا : « ان كل انسان يملك سلطة يميل الى اساءة استعمالها ، وانه ليذهب فى ذلك حتى يجد أمامه حدوداً ٠ ولا عجب فى ذلك ، فان الفضيلة تحتاج الى حدود ٠ فحتى يحال بين الانسان وبين اساءة استعمال السلطة يجب — طبقا لمنطق الاشياء — أن السلطة توقف السلطة » ٠

٧٤ — ان السلطات عند مونتسكيو ثلاث :

يرى مونتسكيو اننا اذا نظرنا الى السلطات التى يقوم عليها الحكم فى الدولة فاننا نلمح على الفور أنها ثلاث :

فالدولة تصدر القواعد العامة التى تحدد سلوك الافراد فى المجتمع، هذه القواعد التى تتمثل فى شكل نصوص عامة أو قوانين تسرى على الكافة ٠ وهذا الوجه من أوجه النشاط يسمى « بالسلطة التشريعية » ٠

والدولة بعد ذلك تقوم على تنفيذ هذه القوانين ، تنفيذا يوميا ، كما تسهر على استقلال الوطن وسلامة أراضيه وحمايته من الاعتداء الخارجى، ونشر الامن والطمأنينة فى ربوعه لكل المقيمين فيه ، وهذا الوجه من أوجه النشاط يسمى « بالسلطة المنفذة للاشياء التابعة للقانون العام » ٠

وبالاضافة الى هذين الامرين فان الدولة تقوم بالفصل فى الخصومات التى يمكن أن تنشأ بين الافراد ، والعقاب على الجرائم التى يمكن أن يرتكبوها ، انها هنا تسهر على تنفيذ القوانين ولكن فى صورة تختلف عن الصورة السابقة ٠ وهذه هى مهمة « السلطة المنفذة للاشياء التابعة للقانون المدنى » ٠

وهكذا ميز مونتسكيو بين سلطات ثلاث تقوم فى الدولة :

- أطلق على الاولى اسم « السلطة التشريعية » puissance législative
- وأسمى الثانية « السلطة المنفذة » puissance exécutrice
- وجعل الثالثة « سلطة القضاء puissance de juger

وهكذا قامت السلطات الثلاث على النحو الذى نراه فى الدولة الديمقراطية فى الوقت الحاضر مع اختلاف بسيط فى التسمية : فعندنا الآن السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية ، والسلطة القضائية ·

واذا كان مونتسكيو قد نادى بمبدأ الفصل بين السلطات ودافع عنه حتى أصبح المبدأ اليوم ينسب اليه ، فانه فى الحقيقة لم يكن أول من نبه الى خطر تجمع السلطات فى يد واحدة · وقد مر بنا كيف أن الفقيه الانجليزى جون لوك قد نبه الى ذلك أيضا فى مؤلفه عن « الحكومة المدنية » الذى ظهر غداة الثورة الانجليزية التى قامت عام ١٦٨٨ ·

وإذا قارنا تاريخ صدور مؤلف « الحكومة المدنية » ومؤلف « روح القوانين » فاننا نجد أن الثانى قد صدر عام ١٧٤٨ ، بعد ثمانية وخمسين عاما من « الحكومة لمدنية » لجون لوك ، فلا بد أن مونتسكيو قد أطلع عليه وتأثر به ·

ومع ذلك ، وعلى الرغم من أنه لم يكن أول من قال بهذه الفكرة « فان مونتسكيو يظل صاحب الفضل الاول فى نشرها بما خلعه عليها من عمق وفكر وأصالة · فقد جعل من القضاء سلطة مستقلة وليس مجرد هيئة تابعة للسلطة التنفيذية فكشف بذلك عن ادراك سليم لمكانة القضاء فى التأكيد للحريات العامة وحمايتها · وجعل من السلطة الاتحادية (عند لوك) جزءا من السلطة التنفيذية - وليس سلطة مستقلة - وقد وفق فى ذلك كل التوفيق · فان العلاقات الدولية - وكل ما يتصل بالحرب والسلام والتعامل مع الدول الاجنبية - هو فى الحقيقة نشاط أصيل فى السلطة التنفيذية ، هذه السلطة المكلفة بحكم طبيعتها بالسهر على الامن الداخلى، والامن الخارجى للدولة ·

٧٥ - انه لم يقل بالفصل التام بين السلطات :

وثمة ملاحظة هامة وأساسية ينبغى التنبه اليها ، وسوف نعود اليها

مرارا فى حدود هـذا المؤلف ، ان مونتسكيو لـم يقل بالفصل التام بين هذه السلطات الثلاث ٠

لقـد كانت نظريته فى الفصـل بين السلطات مكونة من شقين :

الشق الاول : انه يجب التمييز بين السلطات الثلاث:التشريعيةوالتنفيذية والقضائية ، فتوضع كل منهـا فى يـد مستقلة ٠ فالتمييز ، أو الفصـل ، بين السلطـات هو تمييز موضوعى ، وعضوى فى نفس الوقت ٠ كل سلطة لهـا نشاطهـا الخاص ، وكل سلطة تقـوم عليهـا هيئة أو عضو لا يقـوم على الهيئـات الاخـرى ٠

الشق الثانى : ان هـذا الفصـل بين السلطات يجب أن يكون محققا للغاية التى قـام من أجلهـا ٠ وهـذه الغاية تتمثـل فى عبارة مونتسكيو : « يجب أن السلطة توقف السلطة » ٠

il faut que le pouvoir arrête le pouvoir

ولكى تتحقق هـذه الغاية يجب أن تنظم السلطـات الثلاث بشـكل يجعل كل واحـدة منهـا مستقلة عن الاخرى الى حـد كبير ، بحيث تستطيع أن تقف فى وجههـا اذا استبدت أو طغت ٠ فالسلطة التنفيذية يجب أن تكـون لهـا القـدرة على الاعتراض على انقوانين التى تتعارض مع مصلحة المجتمع ٠ والسلطة القضـائية يجب أن تكون لهـا ـ هى أيضـا ـ القدرة على الوقوف فى وجه أعمـال السلطة التنفيذية المخالفـة للقانون ٠

فتحقيق هـذه الغاية يحتم بالضرورة ألا يكون الفصـل تاما ٠ فخير وسيلة لان السلطة توقف السلطة أن يكون لكل منهـا « القدرة على المنع » faculter d'empècher القـدرة على منع السـلطات الاخـرى من المضى فى طغيانها ،وهـذا يتطلب بالضرورة أن يكون هنـاك حـد أدنى من الصلة بين السلطات الثلاث ٠

٧٦ ـ الحكومة المعتدلة عند مونتسكيو :

لقـد كان مونتسكيو أشـد ما يكون أعجابا بالنظـام الانجليزى ٠فقـد رأى فيه مثالا « للحكومة المعتدلة »Le gouvernement modéré التى يتطلع اليها

فنظام الحكم الامثـل ـ فى اعتقاده ـ يتمثل فى ملكية دستورية ـ كتلك التى كانت تقـوم فى انجلترا ـ يخضع الملك فيهـا لقوانين محددة ، الى جانبه ارستقراطية تصلح لان تكون ثقـلا يستفاد به فى سياسة التوازن . والحقيقـة ان مونتسكيو لفـرط اعجابه بهـذا النظـام كان يـرى الحريـة ترتع فى ظلاله ، بل يـرى انهـا قـد أصبحت هنـاك هدفا مباشرا تسعى الدولة بكل هيئاتهـا الى الحفاظ عليه . وهو بغير شك قـد رأى الصورة أجمـل مما هى عليه ، فان الحريـة فى انجلترا ـ فى ذلـك الحين ـ كانت تعانى الكثير وبالذات فى المجـال الدينى .

وكانت انجلترا تأخـذ بالنظـام النيابى ، فكان طبيعيـا ـ وهـذا اعجابه بالنظـام السياسى الانجليزى ـ ان يذهب أيضـا الى تأييد النظـام النيابى . فالشـعب يجب أن يزاول سيادته بواسطة نواب عنه ، وهؤلاء النواب يجب أن يتمتعوا بقدر من الاستقلال عن هيئة الناخبين . فيجب اذن ألا يرتبطوا « بوكالة الزامية » أو يتلقوا تعليمـات ملزمة . انهم أحرار وهم يزاولون العملية التشريعية ، فلا يصدرون الا القوانين التى يقتنعون باتفاقهـا مـع مصلحة المجتمـع وحفاظهـا على الحريات فيه .

فهو فى ذلك يختلف عن جان جاك روسو . فنحن نعرف أن روسو كان يرى أن النائب « عامل » commis لدى هيئة الناخبين وليس ممثلا لها ، وهو اذا شارك فى العملية التشريعية فانه يقـوم بجهـد تحضيرى لن تكـون له قيمـة ملزمة الا اذا وافق الشعب نفســه عليه فى الاستفتاء . أضف الى ذلك أن السيادة عنـده لا تنتقل ولا تتجزأ ، فهى مستقـرة دائمـا فى الشعب نفســه . فروسو كان من أنصـار الديمقراطيـة المباشرة ، تلك الديمقراطيـة التى يزاول فيهـا الشـعب سيادته بنفســه وبغير وساطة نواب عنه .

أما مونتسكيو فانه يرفض الديمقراطية المباشرة ، وكل ما ترتبه من آثار . فالنائب ليس مجـرد « عامـل » لدى الشـعب ، انه ممثله الذى ينوب عنه . والشـعب ـ عنده ـ مشرع غير كفء ، ولذلك فان عملية التشريـع يجب أن توكل دائما الى البرلمان . وحق التصويت أيضا ، انه لن يكون ـ كما أراد روسو ـ حقا طبيعيـا يمنح لكل فرد على أسـاس « مبدأ الاقتراع العـام » انه ـ عند منتسكيو ـ يجب أن يمنح على نطاق واسع لمجموعة كبيرة من المواطنين ، ولكنه لا يمنح « لاولئك الذين يوجدون فى درجة من الانحطاط الى

حد انهم يعدون بلا ارادة ذاتية » • فحق الاقتراع عنده لا يكون عاما •

ومن الغريب ان الثورة الفرنسية ، وهى تنظم حق الاقتراع ، قد أخذت برأى مونتسكيو ، ولم تشأ أن تأخذ بما ذهب اليه جان جاك روسو ، ربما لان الذين قادوا الثورة كانوا من « أبناء البورجوازية » ، من أبناء العامة الذين حققوا ثراء من جهدهم الخاص ، فكانوا يحقدون على النبلاء ويتطلعون الى نسف امتيازاتهم الطبقية ، وفى الوقت ذاته يخشون العامة ولا يريدون نقل السلطة الجديدة اليهم • ومن هنا جاء « الاقتراع المقيد » ، المقيد بنصاب مالى معين ، لتستقر السلطة فى الطبقة البورجوازية •

٧٧ ـ **ضمانات الحرية :**

وهكذا يضع مونتسكيو الضمانات بالنسبة للحرية : مبدأ الفصل بين السلطات بحيث توقف كل سلطة السلطة الاخرى اذا طغت أو استبدت ، والاخذ بالنظام النيابى ورفض تدخل الشعب المباشر فى العملية التشريعية • وثمة ضمانة ثالثة عنده ، استوحاها أيضا من النظام الانجليزى ، تتمثل فى وجود « هيئات وسيطة » تتمتع بحقوق معينة وتصلح لان تقف ـ عند الحاجة ـ فى وجه أى طغيان أو استبداد • ويمكن أن نعد من بينها وجود ارستقراطية منظمة تنتظم فى مجلس تشريعى ـ هو أحد مجلسى البرلمان ـ ووجود مدن تتمتع بسلطات كبيرة فى ادارة شؤونها طبقا لمبادىء الحكم المحلى •

ان المجلس الثانى ـ الارستقراطى ـ وقيام حكم محلى قوى يعد كلاهما ـ عند مونتسكيو ـ من ضمانات الحرية التى تحول دون الاستبداد •

المبحث السادس

الإطار العام للحرية

(فى الثورتين الامريكية والفرنسية)

٧٨ ـ قلنا ان المذهب الحر قد نشأ كفكر مذهبى ـ كايديولوجية ـ للطبقة البورجوازية التى أثرت فى مرحلة الرأسمالية التجارية • لقد كانت نشأته بين حركة الاصلاح الدينى فى القرن السادس عشر ، والثورة الفرنسية التى قامت فى أواخر القرن الثامن عشر • فيمكن أن نقول ان نشأته كانت فى القرن السابع عشر •

فالذى أنتج المذهب الحر ان ثمة ظروف جديدة قد انبعثت فى نهاية العصور الوسطى ، وأما آثار هذه الظروف الجديدة فقد تمثلت فى ثورة دينية ، وثورة علمية ، واكتشافات جغرافية هائلة . فأما الثورة الدينية فقد أدت الى انشاء مذاهب دينية جديدة فى المسيحية ، وانشاء كنائس لا تعترف بالتبعية للكنيسة الكاثوليكية فى روما . وأما الثورة العلمية فقد كانت تتمثل فى اكتشافات علمية وفنية وفى مقدمتها اكتشاف الطباعة . وأما الاكتشافات الجغرافية فقد نتجت عن مجهود ضخم قامت به الشعوب لاكتشاف آفاق جديدة من الارض . وقد نتج عن هذه الظروف تغير فى روح المجتمع القائم . فقد كان هذا المجتمع يهدف الى اعادة تنظيم العلاقات الاقتصادية ووضع قواعد مغايرة للقواعد التى سادت فى العصور الوسطى . ذلك لان الناس قد وجدوا أن هذه القواعد لا يمكن أن تنظم العلاقات الاقتصادية الجديدة التى وجدت فى المجتمع الاقتصادى الجديد ، هذا المجتمع الذى أخذت الروح الرأسمالية تتسرب اليه فى شدة بالغة لتملأ خيالات أفراده ، حتى أصبح الثراء وكسب المال هو المحرك الاول للنشاط الانسانى .

ولم يكن الامر دائما كذلك قبل القرن السادس عشر . فقد كان الثراء وكسب المال تنظمه عدد من القواعد الخلقية والدينية التى تسهر عليها الكنيسة فى صرامة وشدة . ولكن هذه المبادىء لم تستمر عندما أخذت الروح الرأسماليه فى الانتشار . فقد أصبح من حق الانسان أن يسعى الى ثراء غير محدود ، وهو اذ يحقق الثروة يحققها لنفسه لا للمجتمع ، وهكذا حرر المذهب الحر رأس المال من نفوذ الكنيسة وحرره من الغايات التى كان يتقيد بها ، فأمسى بذلك حرا فى أن يسعى الى غاية فردية ، وأن ينمو بكل الوسائل ، وأن يتجه حتى الى الربا (١) .

وقد قلنا - آنفا - ان المذهب الحر قد استعان بفكرة القانون الطبيعى بعد أن جردها من المضمون الدينى ، واستعان أيضا بنظريات العقد الاجتماعى .

---

(١) هارولد لاسكى : نشأة التحررية الاوربية (ترجمة عبد الرحمن صدقى) ص ٦ وما بعدها ، ص ١٧ وما بعدها .

٧٩ ـ وهكذا واجه المذهب الحر قضية الحرية

١ ـ أن ثمة حقوق وحريات طبيعية أسبق من الدولة وأسمى منها · وهذه الحقوق يجب أن تحترم ويجب أن تمتنع الدولة عن المساس بها ·

٢ ـ ان حل قضية التناقض بين السلطة والحرية يقوم على أن الغلبة دائما للحرية ، وذلك لأن الفرد يعتبر أنه الغاية من وجود السلطة ، والمحافظة على حقوقه الطبيعية أهم واجبات الدولة · فالمذهب الحر ـ أساسا ـ مذهب فردى · انه يجعل النظام السياسى والقانونى والاجتماعى فى خدمة المصالح الخاصة للأفراد ، ويجعل من الفرد الغاية الوحيدة لكل القانون · انه يهتم بالفرد فى المنزلة الأولى ، ولذلك فان الكثير من المفكرين يجعلون من الفردية l'Individualisme والتحررية Libéralisme شيئا واحدا لا فارق بينهما (١) ·

٣ ـ ان الحرية هنا تمثل ضمانا ضد تدخل الدولة ، فهى قيد يرد على السلطة ويمنعها من التدخل فى نشاط الأفراد · فالمذهب الحر وهو يريد أن يدعم من المبادرة الفردية ويطلق العنان للافراد فى مزاولة نشاطهم يرى أن الخير فى تركهم أحرارا ، فلا تتدخل السلطة فى نشاطهم الا فى أضيق الحدود الممكنة لتمنع التعارض بين حرية كل فرد وحرية الفرد الآخر ·

فالدولة لا تتدخل الا لتمنع هذا التعارض ، وتمنع الاحتكاك التى يحتمل أن ينشأ بين الأفراد وهم يسعون لتحقيق مصالحهم فى المجتمع · فمهمتها الأساسية تشبه مهمة الشرطى الذى يتدخل ليحول دون اشتباك وشيك الوقوع بين شخصين · ولذلك فان دولة المذهب الحر تسمى « بالدولة الحارسة l'Etat gendarme »

٤ ـ ان الحرية فى المذهب الحر هى الحرية المنظمة ، الحرية التى تعرف حدا تقف عنده بحيث يكون لكل فرد أن يزاول حريته دون مصادرة لحريات الآخرين · فالحرية المطلقة مرادفة للفوضى · وبطبيعة الحال فان الذى يقوم بتنظيم الحرية هو القانون · وقد عبر فولتير عن هذا الوضع فقال : « ان

---

(١) — Waline : L'individualisme et le droit, p. 11.

الحرية توجد حيث يكون الشخص مستقلا عن كل شيء فيما عدا القانون » (١)

هكذا واجه المذهب الحر قضية الحرية (٢) ، وهكذا صدرت الوثائق الدستورية عن الثورتين الامريكية والفرنسية متأثرة بمبادىء المذهب الحر ٠

٨٠ — الثورة الامريكية :

لقد قامت الثورة الامريكية عندما أعلنت المستعمرات الانجليزية الثلاث عشرة استقلالها عن انجلترا فى ٤ يوليو ١٧٧٦ ٠

وقد دفع بها الى الثورة أسباب عدة : منها كثرة الصدام بين المهاجرين الجدد وحكام المستعمرات الذين كانت تبعث بهم انجلترا ، وتعارض المصالح الاقتصادية بين المستعمرات والدولة المستعمرة ٠ فقد أرادت هذه الأخيرة أن تحتكر التجارة فيما وراء البحار ، ورأى المهاجرون الجدد فى ذلك اضرارا بمصالحهم الاقتصادية ٠ ولكن السبب المباشر الذى دفع الى الثورة مغالاة البرلمان الانجليزى فى فرض الضرائب على هؤلا المهاجرين ، فأصبحوا بذلك فى مركز أسوأ من مواطنيهم الذين ظلوا فى الوطن الأم ولم يتحملوا عبء الهجرة الى الأرض الجديدة ٠ فالمواطن الانجليزى — فى انجلترا — لا تفرض عليه الضرائب الا بعد أن يقرها ممثلوه ، ولذلك فقد ارتفع التساؤل بين المهاجرين — فى الارض الجديدة — هل يمكن أن تفرض عليهم ضرائب لم يقرها ممثلوهم ؟ وكانت الاجابة عليه بمثابة شعار رددوه دائما :

« انه لا ضريبة بغير تمثيل ٠٠ » **No taxation without representation**

وكانت أفكار لوك ومونتسكيو وروسو منتشرة فى القارة الاوربية ومعروفة لكثير من هؤلاء ، فكان طبيعيا أن يتأثروا بها فيما يضعونه من وثائق دستورية جاءت فى النهاية — وهى تحدد مفهوم الحرية — متفقة أبعد الاتفاق مع مبادىء المذهب الحر ٠

---

(١) مصطفى أبوزيد فهمى : الحرية والاشتراكية والوحدة — الاسكندرية ١٩٦٦ — ص ٢٨ والمراجع المشار اليها ٠

(٢) انظر مصطفى أبوزيد فهمى : النظام الدستورى للجمهورية العربية المتحدة — الاسكندرية ١٩٦٦ ص ١٠٤ — وأيضا مصطفى أبوزيد فهمى : النظام البرلمانى فى لبنان بيروت — ١٩٧٠ ص ١٨٢ وما بعدها ٠

ففى اعلان الاستقلال الصادر عن مؤتمر فيلادلفيا فى الرابع من يوليو ١٧٧٦ تأثـر واضح بفكرة الحقوق الطبيعيـة المستمدة من القانون الطبيعى ٠ فهو يؤكـد ، ان الناس قـد خلقوا جميعـا سواسية متمتعين بحقوق خالدة لا تنتزع أهمهـا الحياة والحرية والبحث عن السعادة ٠ وان مهمة الحكومات أن تحافظ على هذه الحقوق الطبيعيـة ، فاذا ما عجزت عن ذلـك وأصبح نظام الحكم خطـرا يهدد تحقيق هـذا الهـدف ، فان الشـعب يستطيع – بـل ويجب عليه – أن يعـدل فى هـذا النظـام أو يلغيه ، ويقيم حكومـة جديـدة تحقق لـه السـلام والرفاهية ٠

انه حق الثورة الذى أكـده جون لوك ، يجد هنـا تعبيرا لامعـا قويا ٠ انه فى هـذا المجـال يستعمل كدعامة – ليس فقط لتغيير أسرة مالكة كمـا حدث فى ثورة ١٦٨٨ فى انجلترا – وانمـا لانشـاء شخص دولى جديـد بكل ما يتطلبه ذلـك من سلطـات ٠

لقـد أصبحت المستعمرات – بعـد أعلان استقلالهـا – دولا مستقلة ، وعاشـت بعـد ذلك – ابتـداء من الخـامس عشر من نوفمبر ١٧٧٧ – فى نظـام الدول المتعاهـدة ٠ ولكن هـذا النظـام لا يوفـر للدول المنضمة اليـه الا قدرا قليلا من الاندمـاج ،، فكان طبيعيـا أن تملى الضرورات السياسية على هذه الدول قدرا أكبر من الاندماج ، وهـكذا اتحدت فى دولة واحـدة ، دولة اتحـاديـة ، ووضع الدستور الاتحـادى عام ١٧٨٧ ٠ وهـذا الدسـتور هو الذى يحكم الولايات المتحدة الامريكيـة الان بعـد أن دخلت عليـه عشرات التعديلات ٠

وكان طبيعيـا أن يكون معه عدد من الدساتير الداخلية للدويلات ، بواقع دستور لكل دويلة ، على النحو الذى مر بنا آنفا ٠

٨١ – أما كيف واجهت الثورة الامريكية قضية الحرية : فاننا نجد أن الدساتير الداخلية قد تضمن كل منها جزءا يسمى «بقانون الحقوق» **Bill of Rights** يعدد الحقوق والحريات العامة التى يتمتع بها الافراد ، كحقوق طبيعيـة لصيقة بشخص الانسـان أسـبق فى وجودها من الدولة ، بحكم أنهـا تأتى من الطبيعة ذاتهـا ، وتعلو فى القيمـة الدستورية على القانون الوضعى ٠

وقـد كانت ولاية « فرجينيا » أسبق الولايات فى هذا المضمار ،، فضمنت

دستورها الصادر فى الثانى عشر من يونية ١٧٧٦ اعلانا للحقوق أكد الحريات الفردية على أساس أنها حقوق طبيعية أسبق فى النشأة من الدولة ، فجاء فى مادته الاولى « ان الناس جميعا يولدون أحرارا متساوين يتمتعون بحقوق طبيعية خالدة لا يستطيعون النزول عنها ، وهذه الحقوق هى الحياة والحرية وحق التملك والبحث عن التقدم والامن » ٠

وقد رددت الدساتير كلها هذه المبادىء ٠ فاذا نحن عرضنا مثلا لدستور « ماساشو ستس » الذى صدر عام ١٧٨٠ نجد فى مقدمته اعلانا للحقوق أعلن فى قوة : « ان الناس جميعا يولدون احرارا ومتساوين ٠ وان لهم حقوقا طبيعية ، اولية ولا يمكن التنازل عنها ، ومن بين هذه الحقوق حق التمتع بحرياتهم والدفاع عنها ، وحق اكتساب الاموال والمحافظة عليها ، والبحث عن التقدم والامن وما يكفلهما ٠٠٠ وان أهداف أى نظام وأى حكومة تتمثل فى كفالة وجود المجتمع السياسى والسماح للأفراد الذين يكونونه بالتمتع بحقوقهم الطبيعية فى أمن ودعة ٠ وفى كل مرة لا يتحقق فيهما أى من هذه الاهداف فان الشعب يملك حق تغيير الحكومة ٠٠٠٠ » ٠

انها بذاتها أفكار جوك لوك ، وجان جاك روسو ٠ حقوق طبيعية خالدة ، أسبق فى النشأة من الدولة ، تنبع من طبيعة الانسان ذاتها فلا تتقادم ولا يمكن التنازل عنها ، وواجب الدولة الاول هو الحفاظ عليها ٠

والحرية هنا لا تفهم على أنها قيد على سلطة التاج فحسب ــ كما كان الأمر فى ذلك الحين فى النظام الانجليزى ــ بل أنها قيد على سلطات الدولة بأسرها والبرلمان فى مقدمتها ٠ وهذا تأكيد جديد لافكار جون لوك ، فهو ان وضع السلطة التشريعية فى المكان الاول فانه لم يجعلها سلطة مطلقة ، وانما تظل سلطة مقيدة بما تعهدت به الجماعة السياسية كلها ــ فى العقد الاجتماعى ــ عندما قبلت أن يتنازل لها الافراد عن بعض حرياتهم الطبيعية مقابل أن تحافظ لهم على ما تبقى منها ٠

وثمة ملاحظة هامة ينبغى الاشارة اليها : أن الدستور الاتحادى الصادر عام ١٧٨٧ قد خلا ــ عند صدوره ــ من اعلان للحقوق ، وكان ذلك يرجع الى أنه قد اهتم أصلا بتنظيم العلاقة بين الحكومة المركزية ــ فى الدولة الاتحادية ــ وحكومات الدويلات ٠ ولكن ذلك لا يعنى ــ على الاطلاق ــ انه فى مفهومه للحرية يختلف عن دساتير الدويلات ٠ فهذه الدساتير تظل

مقيدة به ، وهى اذا أجمعت على تنظيم واحد فى أمر من الامور فذلك يعنى ان هذا التنظيم يتفق كل الاتفاق مع الدستور الاتحادى ، القانون الاساسى للدولة الاتحادية بكل هيئاتها ومؤسساتها ٠ ولذلك فاننا اذا تأملنا فى التعديلات العشرة الاولى للدستور الاتحادى فاننا نجد انها تكون فعلا اعلانا لحقوق الانسان يتفق – بدوره – كل الاتفاق مع فقه الحريات كما أراده جون لوك ٠

٨٢ – أما كيف واجهت الثورة الامريكية تنظيم السلطات العامة :

فاننا نجد أنها قد تأثرت كثيرا بكتابات مونتسكيو ، بل لقد ذهبت فى ذلك الى حد أنها غالت فى الفصل بين السلطات ، فوصلت الى ما لم يقل به مونتسكيو ٠

فنحن نعلم أن مونتسكيو بعد أن ميز بين السلطات الثلاث : التنفيذية والتشريعية والقضائية أراد أن يكون بينها نوع من التوازن حتى نصل فى النهاية الى « أن السلطة توقف السلطة » ٠ فهو لم يقل بالفصل التام بين السلطات ٠

فرجال الثورة الامريكية – لفرط ما تأثروا بمونتسكيو – ذهبوا فيما أقاموه من تنظيمات الى حد الفصل التام بين السلطات (على النحو الذى سنراه مستقبلا) ٠

وقد تأثر هؤلاء – أيضا – بكتابات جان جاك روسو وما تضمنته من فقه سيادة الشعب ٠ فنحن نقرأ مثلا فى دستور ماساشوستس : ان « السلطات كلها يملكها الشعب – أصلا – وتنبع منه ٠٠٠ وأن الحكام جميعا مسؤولون أمامه فى كل لحظة ٠٠٠ » ٠

٨٣ – الثورة الفرنسية :

اذا كان اعلان الاستقلال الصادر عن المستعمرات الانجليزية فى امريكا يسمى فى عديد من المؤلفات بالثورة الامريكية ، فان الثورة الكبرى التى قامت فى فرنسا عام ١٧٨٩ هى أكثر الثورات – فى عصرها – جدارة بهذا الاسم ٠ فهى بحق ثورة ، وثورة سياسية كبرى ، امتدت آثارها الى كل أنحاء القارة الاوروبية بل والى ما وراء القارة الاوربية أيضا ٠

وفى السادس والعشرين من أغسطس١٧٨٩ صدر عن «الجمعية الوطنية»أعلان حقوق الانسان والمواطن La déclaration des droits de l'homme et du citoyen هذا الاعـلان التى أصبح فيما بعـد جزءا من دستور الثورة الاول الذى صدر عام ١٧٩١ ، وعبرت فيه الثورة عن فكـرها بالنسبة للحريات العامـة .

٨٤ ـ اعـلان حقوق الانســان والمواطن :

لقـد جـاء فى صدر هـذا الاعلان : أن ممثلى الشعب الفرنسى يعتبرون أن جهل حقوق الانســان ونسيانهـا واحتقارهـا هى الاسباب الوحيدة للبؤس العام وفسـاد الحكومات ، ولذلك فقـد قرروا أن يعرضوا ، فى اعـــلان رسمى حقوق الانســان الطبيعيــة المقدسة التى لا يمكن التنازل عنهـا ، حتى يكـون هـذا الاعــلان حاضرا فى ذهن كل أعضــاء المجتمـع السياسى فيذكرهم بـدون انقطـاع بحقوقهم وواجباتهم ، وحتى تكون كل أعمـال السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية محلا للمقارنة ـ فى كل لحظه ـ مع هـــدف كل نظـــام ســياسى .... ولذلك فان الجمعية الوطنيــة تعترف وتعلن الحقوق الاتية للانســان والمواطن .

المادة الاولى : يولد الافـراد ويظلون أحرارا ومتساوين فى الحقــوق . والتفاوت الاجتماعى لا يمكن أن ينهض الا على أســاس المنفعة العامة .

المادة الثانية : ان هـدف كل جماعة سياسية هو المحافظة على حقــوق الانســان الطبيعية التى لا يمكن أن تسقط بالتقادم ، وهـذه الحقوق هــى الحريــة والملكية والحق فى الامن وفى مقاومة الجور .

المادة الثالثة : ان مبدأ كل ســيادة يتركز أساسا فى الامــة . فلا تستطيع أى هيئة أو أى فـرد أن يزاول أى سلطــة لا تصدر عنهـا صراحة .

المادة الرابعــة : ان الحرية تتمثــل فى القدرة على عمـل كل ما لا يضر بالاخرين . وهكـذا فان مزاولة الانســان لحقوقه الطبيعية ليس لهـا حدود الا تلك التى تكفل لاعضــاء المجتمـع الاخرين التمتع بنفس هـذه الحقـــوق . وهـذه الحدود لا يمكن أن تتحدد الا بقــانون .

المادة الخامســة : ان القانون ليس له الحق أن يمنــع ســوى الاعمــال الضــارة بالمجتمــع . وكل ما لم يحـرمه القــانون لا يمكن منعه . ولايجبر انســان على عمـل ما لـم يأمـر به القــانون .

المادة السادسة : ان القانون تعبير عن الارادة العامة · وكل المواطنين لهم الحق فى المساهمة شخصيا أو بواسطة ممثليهم فى وضعه · والقانون يجب أن يكون واحداً بالنسبة للجميع ، سواء فيما يحمى ، أو فيما يعاقب · وكل المواطنين بحكم مساواتهم أمام القانون متساوون فى امكان الوصول الى كل المراتب والوظائف العامة تبعا لكفايتهم ، ودون أى تمييز بينهم الا على أساس فضائلهم ومواهبهم ·

المادة السابعة : لا يتهم انسان ولا يقبض عليه ولا يسجن الا فى الاحوال المحددة فى القانون ، وطبقا للاجراءات التى قررها · وهؤلاء الذين يستصدرون ، أو يصدرون ، أو ينفذون أوامر تحكمية يجب أن يعاقبوا ولكن كل مواطن استدعى أو قبض عليه طبقا للقانون يجب أن يطيع فورا ، ويعد مذنبا آذا قاوم ·

المادة الثامنة : ان القانون يجب ألا يضع العقوبات التى يبين بوضوح أنها لازمة · ولا يمكن أن يعاقب انسان الا طبقا لقانون قائم ، أصدر قبل الجريمة ، ويطبق فى الحدود الشرعية ·

المادة التاسعة : ان كل انسان يفترض فيه البراءة حتى تعلن ادانته · فاذا كان من الحتمى أن يقبض عليه فان كل شدة لا تتطلبها ضرورة التحفظ على شخصه يجب أن يعاقب عليها القانون بقسوة ·

المادة العاشرة : لا يمكن أن يضايق انسان بسبب آرائه ، حتى الدينية منها ، ما دام أن اعلانها لا يعكر النظام العام الذى أقامه القانون ·

المادة الحادية عشرة : ان التداول الحر للافكار والآراء حق من أثمن حقوق الانسان · فكل مواطن يستطيع أن يتكلم ، ويكتب ، ويطبع بحرية ، غير أنه يسأل عن سوء استعمال هذه الحرية فى الحالات المحددة بالقانون·

المادة الثانية عشرة : ان ضمان حقوق الانسان والمواطن يتطلب قيام سلطة عامة · وهذه السلطة تقوم لصالح الجميع وليس للمصلحة الخاصة لاولئك القائمين عليها ·

المادة الثالثة عشرة : للمحافظة على السلطة العامة ، ولنفقات الادارة ، فان الضرائب العامة ضرورية · ويجب أن تقسم بين المواطنين جميعا طبقا لقدراتهم ·

المادة الرابعة عشرة : للمواطن الحق فى أن يقرروا بأنفسهم أو بواسطة ممثلين لهم ضرورة الضريبة العامة ، وأن يوافقوا على فرضها بحرية ويراقبوا انفاقها ، ويحددوا سعرها ووعاءها وطرق تحصيلها ومدتها ٠

المادة الخامسة عشر : للمجتمع الحق فى أن يطلب من كل موظف عام حسابا عن ادارته ٠

المادة السادسة عشرة : أن كل مجتمع لا تكون فيه الحقوق مكفولة ، أو فصل السلطات محددا ، هو مجتمع ليس له دستور ٠

المادة السابعة عشرة : لما كانت الملكية حقا مقدسا ولا يمكن المساس به ، فان أحداً لا يمكن أن يحرم منه ، الا اذا تطلبت ذلك بوضوح الضرورة العامة التى تثبت بشكل قانونى ، وبشرط تعويض عادل يدفع مقدما ٠

المادة الثامنة عشرة : أن من حق كل انسان ان يصنع أو يبيع أو ينقل كل أنواع الانتاج ٠

٨٥ - الاصول الايديولوجية لاعلان الحقوق :

لا شك ان اعلان حقوق الانسان والمواطن - وهو وثيقة دستورية - قد نبع من أصول ايديولوجية معينة ٠ هذه حقيقة ليست محل جدال على الاطلاق ٠ ان الفكر السياسى السائد فى ذلك الحين هو الذى أثر أكبر التأثير فى هذه الوثيقة وما تضمنته من أحكام ٠

ويبدأ الجدال اذا ما أردنا أن نحدد نصيب كل مفكر أو فيلسوف بالذات فى تحريك الثورة الفرنسية وتحديد مضمون اعلان الحقوق الصادر عنها ٠ هنا تختلف الاجابات وتختلف الاتجاهات ٠ فقد نوقش هذا الموضوع طويلا، ناقشه العديد من الفقهاء ولم يصلوا فيه الى نتيجة واحدة (١) ٠

ومع ذلك ، فالذى لا شك فيه ، ان كل مفكر نادى بالحرية ، وكل فليسوف تشيع لها ، يمكن أن يكون له أثره فى اشعال الثورة الفرنسية ٠ فهنالك من الكتاب من يضع فولتير قبل روسو ، وهناك من يضعه بعده ٠

وتبقى حقيقة ثابتة : ان المفكرين الثلاثة الذين عرضنا لهم آنفا قد

---

(١) — Mornet : Les origines intellectuelles de la revolution française Colin, 1933.

أثـرت كتاباتهم أكبر الاثـر فى الوثائق الدستوريـة الصـادرة عن الثورة الفرنسـية ٠

٨٦ - جون لوك مثـلا نـرى أفكاره ماثلة بوضوح فى اعـلان حقـوق الانسان والمواطن :

١ - فحق الثورة - الذى اعترف به للشعب اذا اخل الملك بشروط العقد الاجتمـاعى - ماثل فى المادة الثانيـة التى تجعل من الحقـوق الطبيعية للانسـان حق مقاومـة الجـور ٠

٢ - وفكـرته عن أن الافـراد لـم ينزلوا - عندما أقاموا المجتمـع السياسى - عن كل حرياتهم الطبيعية وانما عن جزء منهـا فحسـب لتحافظ لهم الدولة لقـاء ذلك على الجـزء الباقى ، هـذه الفكـرة نجدهـا فى المـادة الرابعـة ٠

٣ - ودفاعه الحـار عن حق الملكيـة وتقديسـه لـه نجـد لـه صدى واضحـا فى المادة ١٧ ٠

٤ - وأمـا فكرته عن وجوب تقييد السلطة التشريعية نفسـها بمـا تعهـدت به الجماعة السياسية كلهـا فى العقـد الاجتماعى فاننـا نجدهـا ماثلة فى المـادة الخامسـة التى ترى أن القانون لا يستطيع أن يتضمن ما شـاء من القيود على حريات الافـراد ، بل يجب أن يقتصر على « منع الاعمـال الضارة بالمجتمـع » ٠

٨٧ - وجان جاك روسو أيضا نرى صدى لافكاره فى هذا الاعلان :

١ - ففكرته عن سيادة الامة نجدهـا فى المادة الثالثة : « ان مبدأ كـل سيادة يتركز أساسا فى الامـة ٠ فلا تستطيع أى هيئة أو فـرد أن يزاول أى سلطـة لا تصدر عنهـا صراحـة » ٠

٢ - واهتمامه الشـديد بمبدأ المسـاواة نجـد لـه صدى فى أكثـر من مادة : فى المـادة الاولى ، والرابعـة ، والسـادسة والثالثة عشرة ٠

٣ - أمـا عن أهميـة القانون ، ووضعه كتعبير عن الارادة العـامة فنجده واضحـا بصفة خاصـة فى المـادة السادسة ٠

٨٨ - وأما مونتسكيو فان الفقه الذى نادى به أثر فى الاعلان بقوة :

١ - فمبدأ الفصل بين السلطات تقرر فى المادة ١٦ وبعبارة حاسمة : ان كل مجتمع لا تكون فيه الحقوق مكفولة « أو فصل السلطات محددا ، هو مجتمع ليس له دستور ».

٢ - وأما عن انتفرقة الهامة ألتى قدمها عن « سلطة الشعب وحرية الشعب » فان لها صداها الواضح فى عديد من مواد الاعلان ، فى المواد ٤ ، ٥ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ . فهو لا يكتفى بأن يقرر سلطة الشعب فيجعل للمواطنين جميعا - فى المادة السادسة - الحق فى وضع القانون شخصيا أو بواسطة ممثليهم ، بل يضع فضلا عن ذلك أسس الحريات العامة الاخرى .

٨٩ - اعلان حقوق الانسان والمواطن تأكيد لمبادئ المذهب الحر :

اذا كان من الصعب أن نحدد نصيب كل مفكر وفيلسوف فى فكر الثورة الفرنسية فان الذى لا شك فيه أن اعلان حقوق الانسان والمواطن الصادر عام ١٧٨٩ هو - فيما تضمنه من فهم للحرية - تأكيد لمبادئ المذهب الحر . لقد أخذ - وهو يواجه قضية الحرية - بنفس الاسس والمبادئ التى استقرت فى فلسفة المذهب الحر .

١ - فالاعلان - كما هو واضح من مقدمته ومن المواد التى تضمنها - قد اعتنق بشدة : أن ثمة حقوق وحريات طبيعية أسبق من الدولة وأسمى منها . فقد جاء فى مقدمته : « ان ممثلى الشعب الفرنسى قد قرروا أن يعرضوا حقوق الانسان الطبيعية المقدسة التى لا يمكن التنازل عنها ... ولذلك فان الجمعية الوطنية تعترف وتعلن الحقوق الآتية للانسان والمواطن». انها « تعترف » و « تعلن » ... فالحقوق الواردة فى الاعلان حقوق تنبع من الطبيعة ذاتها وليس من ارادة السلطة الحاكمة . فمهمة الجمعية هى « الاعلان » وليس « الانشاء » .

ومن هنا فان اعلان حقوق الانسان والمواطن قد أريد له أن يمتد الى كل البلاد ،، فيخاطب البشر جميعا أينما وجدوا ، لان الحقوق الطبيعية التى نبعت من الطبيعة الانسانية ذاتها تسرى وتتقرر ويعترف بها حيث

توجد هـذه الطبيعـة ٠ وقـد ظهـر هـذا المعنى بوضوح شـديد من مناقشات الجمعية الوطنيـة ذاتها ٠ فقد حدث فى جلسـة ١٨ أغسطس ١٧٨٩ أن قال Duport لزملائه فى الجمعية : « اننـا لا نستغنى عن اصدار اعـلان حقوق الانسـان بحجة ان المجتمـع يتغـير ٠٠٠ لقـد أردتم أن تمدوا بصركم الى أبعـد من ذلـك ، لقـد أردتم اعـلانا يتناسـب مـع سـائر الافـراد فى سـائر الامم ٠٠٠ فيجب الا نخشى أن نقول هنـا الحقائق القـائمـة فى كل البلاد وفى جميـع الازمنة ٠٠٠ » ٠ فاعـلان حقوق الانسـان والمواطن لا يهتم بالمواطن الفرنسى وحـده ، وانمـا يهتم بحقوق المواطن « الانسان » اينمـا وجـد وفى أى البلاد كان ٠

٢ ـ ان المحافظة على حقوق الانسان الطبيعية أهم واجبات الدولـة ، هـذا المبدأ الاسـاسى الذى استقر فى المذهب الحـر نراه ماثلا فى اعـلان الحقوق فى المادة الثانية : « ان هدف كل جماعة سياسية هو المحافظة على حقوق الانسـان الطبيعية التى لا يمكن أن تسقط بالتقادم ٠٠٠ » ٠

٣ ـ ان الحرية ـ فى المذهب الحـر ـ مرادفة لمعنى عدم تدخل السلطة فى النشـاط الفردى ، انهـا قيد يرد على السلطة العامـة ويمنعهـا من التدخل فى نشـاط الافـراد ٠ وهكذا جاءت الحرية فى اعلان حقوق الانسـان والمواطن ٠ انهـا قيد يرد حتى على سلطة المشرع ذاته ٠ فالقانون لا يستطيع أن يضع من القيود على حريات الافـراد الا تلك التى يتطلبهـا تمكين الآخرين من التمتع بحقوقهم الطبيعية (م ٤ ، م ٥) ٠

وهى أيضـا قيد يرد على سلطة الحكومة والادارة فيمنعهـا من التدخل فى نشـاط الافراد بالتضييق والمنع ٠ « ان كل ما لم يحرمه القـانون لا يمكن منعه » (م ٥) ، لا يمكن للحكومة أن تمنعه ، « ولا يجبر انسـان عـلى ما لم يأمـر به القانون » (م ٥) ٠ فالحكومة لا تستطيع أن تفرض عـلى الافراد من الاعباء ما لم يأمـر به القانون ٠ فالحرية تتطلب « عـدم القيود » ، انهـا مرادفـة لمعنى عـدم تدخل السلطة فى النشـاط الفردى ٠

وبما ان الحريـة هى الاصل ، فان تدخل السلطة يجب أن يكون فى أضيق الحدود ، ولكى يصبح تمتع كل فـرد بحريته الطبيعية أمـرا ممكنا ازاء الآخرين ٠

٤ - ان الحرية فى المذهب الحر هى « الحرية المنظمة » ، الحرية التى تعرف حدا تقف عنده • فالحرية المطلقة مرادفة للفوضى • والقانون هو الذى ينظم الحرية • ان هذا الاصل العام الذى أستقر فى المذهب الحر قد أورده اعلان الحقوق صراحة فى المادة الرابعة •

١١١ - واذا كانت الثورة الفرنسية قد عرفت دساتير أخرى بعد دستور ١٧٩١ الذى اعتبر الاعلان السابق جزءا منه ، واذا كان دستور ١٧٩٣ ، ودستور ١٧٩٥ قد تضمن كل منهما اعلانا للحقوق يختلف فى روحه ومضمونه - اختلافا محسوسا - عن الاعلان السابق ، فان اعلان حقوق الانسان والمواطن الصادر عام ١٧٨٩ تبقى له أهمية فقهية ودستورية كبرى •

فحتى الآن ، فانه ينظر اليه على أنه التعبير الاصيل عن فكر الثورة الفرنسية• فهو لم يصدر نتيجة لظروف هو جاء - كتلك التى صاحبت حكم الارهاب ودفعت الى اصدار دستور ١٧٩٣ - ولم يصدر كرد فعل لحالة الفوضى كدستور ١٧٩٥ - وانما كان تعبيرا أصيلا عن فكر الثورة غير متأثر بظروف طارئة تدفع به الى أقصى أليسار أو أقصى اليمين •

ولذلك فان الدساتير الفرنسية التى صدرت بعد أكثر من قرن ونصف من الزمان لم تشر ألا الى هذا الاعلان الصادر عام ١٧٨٩ • هكذا فعل دستور ١٩٤٦ - دستور الجمهورية الرابعة - عندما نص فى مقدمته على « ان الشعب الفرنسى •• يؤكد مرة اخرى وبشكل رسمى حقوق وحريات الانسان والمواطن التى قررها أعلان الحقوق الصادر عام ١٧٨٩ » ، وهكذا فعل دستور الجمهورية الخامسة الذى صدر عام ١٩٥٨ •

الفصل الثانى

تطور المذهب الحر

٩٠ - هل ظل المذهب الحر ثابتا رغم تغير الظروف :

لقد نشأ المذهب الحر مع الرأسمالية التجارية ، ثم تطور النظام الرأسمالى فجاءت الرأسمالية الصناعية ، ثم الرأسمالية الاحتكارية ، وكان من الطبيعى أن يكون لذلك اثره الهام على مبادىء المذهب الحر وهو يرسم الخطوط الأساسية لفكرة الحرية •

وبالاضافة الى ذلك كله فان ثلاثة أحداث كبرى مرت على العالم منـــذ نهاية القرن التاسع عشر : أولها الحرب العظمى الأولى (١٩١٤ – ١٩١٨) ، ثم الأزمة الاقتصادية العالمية فى الثلاثينات ، وبعد حوالى عشر سنين اندلعت الحرب العظمى الثانية ، فكان حتميا أن يكون لذلك كله صداه القـــوى فى النظريات والانظمة الســـياسية ٠

فهل ظلت قواعد المذهب الحر ثابتة رغم هذه الظروف كلها ؟ لا شـــك انها قد اثرت عليه وغيرت من مبـــادئه ، فظهرت اتجاهات جديدة تحاول أن تضـــع حلولا جـديدة ٠ ولا يهمنا – ونحن نلم بالنظرية العـامة للدولة فى الديمقراطية الغربية – أن نستعرض التفصيلات الجزئية فى هذا الشأن ، وانما يعنينا أن نلقى نظرة شاملة على التطور الذى دخل على مفهوم الحرية فكان بمثابة خط عام التقت عنده معظم بلاد الديمقراطية الغربية ٠

٩١ – المذهب الحر يدعم فى البداية من النظام الرأســـمالى :

لقد حاول رأس المال – فى ظل المذهب الحر – أن ينمو ويكبر ، ثم حاول **أن يسود** ويسيطر ٠ وهو فى البداية كان يريد **أن يقوى من فكرة الحـــــرية** ليتقى تدخل السلطة ، ثم هو فى النهاية حاول أن يستولى على السلطة نفسها ٠

ففى البداية جعل هدفه أن يطور المجتمع نفسه فيغير من مثله وقيمـه وعاداته وتقاليده بحيث تتفق مع الروح الجديدة ، ثم تطورت الأهداف بعـد ذلك فاتجهت الى غزو السلطة نفسها لتكون – بعد الاســـتيلاء عليها – أداة طيعة تكتمل بها حمايته (١) ٠

وقبل أن يصل رأس المال الى السلطة استفاد كثيرا من الحرية التى نادى بها المذهب الحر ٠ فالمذاهب الاقتصادية التى قامت لتدعم من النظام الرأسمالى قد استندت كلها على تلك الحرية ٠ مثال ذلك ما فعله الاقتصاديون الطبيعيون فى فرنسا (الفزيوقراط) الذين اتخذوا شـــعاراً لهم : « دعه يعمل ٠٠٠ دعه يمر » Laisser faire... laisser passer ، وآدم سميث فى انجلترا عنـــدما ضمن كتاباته أن المهمة الأولى للحكومة هى أقامة الأمن ، وأن عليها أن تتتبـع

---

(١) هارولد لاسكى : نشأة التحررية الأوربية ص ١٢٨ وما بعدها ٠

مبدأ عدم التدخل ، وأنه باستثناء حالات قليلة فلا حاجة للبرلمان أن يتـــدخل على الاطـــلاق .

فالمذهب الحر كما قلنا نشأ متحالفا مع النظام الرأسمالى ، وان شئت الدقة فقل أن النظام الرأسمالى قد استعان فى تدعيـــم وجوده بالأفكار التى جاءت بها التحررية . فالمذهب الحر هو الذى كفل لرأس المال أن ينمو ويزدهر ، وهو الذى حماه ـ بما جاء به من قيم ـ من القوى المعوقة لازدهاره . فقواعـد المذهب الحر أصبحت فكرا مذهبيا للنظام الرأسمالى يستعين بها ويقـــوم مستندا عليها . ولذلك فان كثيرا من الكتاب ـ فى علم السـياسة والفقــه الدستورى ـ يتكلمون عن النظام الرأسمالى فى الوقت الذى يجب أن يتجــه كلامهم فيه الى المذهب الحر .

وازاء هذه الحقائق تتضح الصلة بين الديمقراطية الغربية والنظـــام الرأسمالى . فالمذهب الحر يمثل الايديولوجية التى قامت هذه الديمقراطية مستندة عليها ، والنظام الرأسمالى هو تطبيق لفلسفة المذهب الحر فى المجال الاقتصادى ، ومن ثم فان هذا النظام يمثل جزءا من البناء الفكرى للديمقراطية الغربيـــة .

فالكتلة الغربية التى يسميها أصحابها بالعالم الحر ، تدين أصـــــلا بقواعد المذهب الحر ، ومن هنا فان النظام الرأسمالى يمثل بالنسبة لهـــا شيئا أساسيا فى بنائها العام .

٩٢ ـ الرأسمالية الصناعية :

حدثت الثورة الصناعية فى القـــرن الثامن عشر فتطورت الرأسمالية ، رحلت الرأسمالية الصناعية محل الرأسمالية التجارية . ويطلق البعض (١) على الرأسمالية الصناعية فى هذه المرحلة اسم الرأسمالية الذرية ، رأسماليـة الذرات الصغيرة المتناثرة (بالمقابلة الى الرأسمالية الاحتكارية ، رأسماليـــة الوحدات الكبيرة ، التى سنراها بعد قليل) .

أما الثورة الصناعية فانها ترجع الى عديد من المخترعات الهـامة التى حدثت أساسا فى انجلترا فى منتصف القرن الثامن عشر (٢) . وقد تبـــدت

---

(١) — F. Perroux : Cours d'économie politique, t. i,

(٢) — Mantoux : La révolution industrielle au 18 siècle, 1905.

هذه المخترعات فى مجالات ثلاث : فى صناعة الغزل والنسيج ، ثم فى مجال التعدين ، وأخيرا — وهذا هو الأهم — فى استخدام البخار كطاقة محركة للآلات. وقد ظل هذا الاختراع الأخير بالذات — اختراع الآلات البخارية — من أهم الاختراعات التى سادت طوال القرن الثامن عشر بل والتاسع عشر أيضا .

وقد نتج عن ذلك أن أخذت المصانع الآلية فى الانتشار لتكتسح أمامها المشروعات الحرفية الصغيرة والمصانع اليدوية أيضا . واذا كان العمال هنا قد تجمعوا فى مكان واحد فان تجمعهم فى المصنع الآلى كان مغايرا لتجمعهم فى المصنع اليدوى . فالمصنع الجديد يقدم مستوى عاليا فى القدرة الانتاجية ، ويتطلب بالتالى نظاما أدق . فالعمال يجب أن يظلوا عددا معينا من الساعات ويجب أن يقدموا انتاجا غزيرا يساعد فى تغطية النفقات الضخمة المبذولة فى انشاء المصنع . وقد نتج عن المصنع الآلى أن قوى الاتجاه الى استخدام النساء والأطفال — نظرا لما يحصلون عليه من أجر منخفض — فأدى ذلك بدوره الى اشتداد البطالة التى ظهرت منذ البداية بظهور الآلات وازداد نطاقها باستخدام النساء والأطفال .

٩٣ — **السمات العامة للرأسمالية الصناعية (١)** .

١ — أن أول ما يميز الرأسمالية الصناعية أن المشروع الرأسمالى قد حل محل الاستغلال الحرفى . فلم يعد الحرفى هو عماد الانتاج يعمل بأدواته اليدوية ، وانما أصبح الرأسمالى بما يملكه من أموال هائلة تيسر له الحصول على الآلات ذات القدرة الانتاجية العالية ، واستئجار عمال يعملون عنده .

٢ — وهذه المشروعات الرأسمالية ذات حجم صغير ، ففى كل فرع من فروع الانتاج يقوم عدد كبير منها ، تتنافس فيما بينها ، وهى على أى حال ليست خاضعة لسلطان البنوك على الرغم من انها تقوم من وقت لآخر بالاقتراض منها .

٩٤ — ولكن ما الذى انتجته الرأسمالية الصناعية فى ظل هذه المبادىء ؟

اذا قيمناها حتى أوائل القرن التاسع عشر فاننا نقول أنها قد ارتفعت بمستوى الشعوب الأوربية ارتفاعا كبيرا ، فهى أولا قد ساهمت فى زيادة عدد السكان زيادة هائلة ، فارتفع عدد السكان فى أوربا من ١٦٠ مليون الى ٤٠٠ مليون ، وبالاضافة الى ذلك فقد حققت لهم قدرا كبيرا من الرفاهية الاقتصادية .

---

(١) — Jean Marchal : Cours précité p. 91.

وهذه الحقائق يسلم بها كل الكتاب على اختلاف نزعاتهم ، ولكننا يجب أن نبرز حقيقة كبرى يحـــلو للكثيرين أن يتناسوا وهى : أن الرفـــاهية الاقتصادية ما كان يمكن أن تتوافر بغير التوسع الاســتعمارى الرهيب الذى انتشر طوال هذه المرحلة ، انها حركة من السلب والنهب والاسترقاق تعرضت لها شعوب فى قرات عديدة • ولقد عبر سومبارت ـ الاقتصادى الألمانى ـ عن هذه الحقيقة المؤلمة فقال : « لقد أصبحنا أثرياء لأن اجناسا بأسرها وشعوبا بأسرها ماتت من أجلنا ، ومن أجلنا قضى على سكان قارات بأكملها » (١) •

واذا كان للرأسمالية الصناعية ـ بالنسبة للشعوب الأوربية ـ بعض الآثار النافعة فان لها أيضا بعض الآثار المؤلمة •

وأول هذه الآثار اشتداد البؤس بين أفراد الطبقة العاملة • فيوم العمل كان يصل فى بعض الأحيان الى خمس عشرة ساعة ، والعامل مهما قدم من انتاج فانه لا يستطيع أن يكسب الا نصف أو ثلاثة أرباع ما يلزمه من نفقات للمعيشة العادية ، أضف الى ذلك استخدام النساء والأطفال بأجور أشــد انخفاضا حتى أن بعض مصانع النسيج فى انجلترا كانت تضم ـ فى أوائل القرن التاسع عشر ـ ٤٨٠٠ طفل ، ٥٣٠٠ طـفلة فى أعمار أقل من الحـادية عشرة !! وقد أدى الى هذا المصير المؤلم تنافس الرأسماليين فيما بينهم على تخفيض اثمان المنتجات ـ كمنطق طبيعى فى نظام المنافسة الحرة ـ فكان لابد أن تنخفض أجور العمال الى أقل حد • ومن جهة أخرى فان الغاء ســـائر التنظيمات الحرفية جعل العمال يواجهون هذه الازمة بغير هيئة مشتركة تنظم جهودهم وترعى شئونهم •

وثانى هذه الآثار انهيار القيم الخلقية فى المجتمـــع ، وعلى حد تعبير الشاعر الفرنسى بلزاك فان الايمان قد اختفى فى هذه الفترة ، فليس هناك ايمان دينى ، أو ايمان سياسى ، وانما سباق على المقاعد ، على الســـلطة والثراء • فالمصالح المادية وحدها هى التى تحكم سلوك الأفراد وتوجههم •

وأثر ثالث لا يقل عن الأثرين السابقين : وهو الأزمات الاقتصـــادية • هذه الازمات التى تتمثل فى الافراط فى الانتاج وانخفاض الاسعار بالتالى • ولم تكن هذه الازمات بالشىء الذى تعرفه العصور القديمة • انها كانت تعرف

---

(١) سومبارت : الراسمالية الحديثة (أورده زكريا نصر ـ النظـام الاقتصـــادى ص ١١١) •

المجاعات الناتجة عن انعدام وسائل النقل من اقليم الى آخر ، ولكنها لم تعرف أزمات الافراط فى الانتاج • ومثل هذه الازمات لا تمثل كارثة بالنسبة للرأسمالى وحده بل هى كذلك بالنسبة للعمال أيضا•فافلاس المشروع يعنى طرد العمال باعداد هائلة الى عرض الطريق وبقائهم فى بطالة قاسية • وقد حدثت الازمة الاولى فى انجلترا سنة ١٨١٥ وقد أدت الى تعطيل العمـــال فثاروا ثورة عاتية وحطموا آلات المصانع التى تصـــوروا أنها قد سرقت جهدهم • وتكررت هذه الازمات بعد ذلك مرة أخرى فحدثت سنة ١٨١٨ ، وحدثت بشكل أشد سنة ١٨٢٥ فأفلس فيها ســـبعون بنكا وعدد كبير من المشروعات ، وكان لذلك أثره حتى بالنسبة للبلاد الاجنبية • ولم تكن هذه هى المرة الاخـيرة •

٩٥ - مرحلة الرأســمالية الاحتكارية : ان الســـير العادى للنظام الرأسمالى لم يبق على الوحدات الصغيرة كما هى ، وانما أدى بها الى أن تتخذ شكلا جديدا الى درجة غيرت من هيكل النظام نفسه • فرأســـمالية الوحدات الصغيرة أفسحت مكانها لرأسمالية الوحدات الكبيرة ، وأصبح الشكل المألوف هو المشروع الكبير • ثم حدث تجمع وتركز لهذه المشروعات الكبيرة الى حـــد كفل لها السيطرة الكاملة فاستطاعت أن تتمتع باحتــكار فعلى • وهكذا ظهرت الرأسمالية الاحتكارية ، رأسمالية الوحدات الكبــيرة • وبديهى أن مثل هذا التطور لا يمكن أن نحدد بدايته ونهايته بشكل قاطع ، ويمكن القول أنه قد تم فى الفترة ما بين سنة ١٨٨٠ وسنة ١٩٣٠ • وقد نشبت الحرب العظمى الأولى فى هذه الفترة ولكنها لم تبطىء من سير التطـــور بل أدت الى الاسراع فيه • وكانت الازمة الاقتصادية العالمية التى نشبت فى الثلاثينات بما جاءت به من آثار عميقة هى التى وضعت حدا لهذه المرحلة وحتمت على سائر الدول أن تتدخل فى المجال الاقتصادى على نطاق واسع فافسحت المجال لمرحلة جديدة هى مرحلة الاقتصاد الموجه •

٩٦ - الطابع العام لهذه المرحلة (١) : ان لهذه المرحلة ســماتها البارزة

---

(١)
- James : Les formes d'entreprises.
- Liefmann : Cartels et trusts et les formes d'entreprises.
- Houssiaux : Le pouvoir de monopole.
- Saint -Germès : Les ententes et la concentration de la production industrielle et agricole.

وأولها زيادة حجم المشروع وظهور المشروعات الكبيرة ، فبعد المصانع التى كانت تضم بضع مئات فى أواخر القرن الثامن عشر ظهرت المشروعات التى يعد العمال فيها بالألوف أو بعشرات الألوف • ولم تكن المشروعات الكبيرة بالامر الذى حدث على نطاق ضيق،فقد انتشرت فى قطاعات الانتاج المختلفة•ولم يقف الامر عند هذا الحد ، فان المشروعات الكبيرة - المتنافسة - قد تركت مبدأ المنافسة جانبا وأخذت تتكتل فيما بينها • وقد اتخذ هذا التكتل صورا شتى • فهو تارة يتبدى فى شكل اندماج تام فتتحول المشروعات الى مشروع واحد • وهو تارة يتبدى فى شكل اتفاق تبقى معه المشروعات على حالها على أن تنتفى المنافسة بينها • وفى جميع هذه الصور فان شيئا لابد أن يحدث بشكل حتمى : وهو الاحتكار فى درجة تختلف شدتها من حالة الى أخرى • وهذه السمات كلها يمكن أن تتلخص فى ظاهرتين هما : التركز ، والاحتكار •

والنظام الرأسمالى فى هذه المرحلة مازال يحركه باعث الربح ، ولكن هذا الباعث قد أضيف اليه شعور جديد مزدوج : فان الرأسمالية أخذت تهتم بالبحث عن الضمان ضد المخاطر ففقدت بعض جسارتها القديمة • ومن هنا فقد حلت الرأسمالية المحافظة محل رأسمالية الرواد الأوائل • وقد قوى من هذا الشعور كبر حجم المشروعات وتوظيف رأسمال ثابت من آلات ومبانى على جانب كبير من الضخامة بحيث لا يتيسر نقله (عند فشل المشروع) وتوظيفه فى مشروع يعمل فى قطاع آخر • فهذا الوضع يجعل الرأسمالية تجد فى الحصول على ضمان ضد المخاطر •

ومع هذا الشعور شعور جديد هو الطموح وحب السلطة والرغبة فى التسلط • ولعل ذلك هو الذى يفسر لنا تطور أهداف البورجوازية الرأسمالية ، ففى البداية كان هدفها أن تتقى تدخل « السلطة » فى النشاط الاقتصادى ، ولكنها بعد ذلك استهدفت غزو السلطة ذاتها والسيطرة عليها لتتم هذه السيطرة على الطبقات الأخرى •

٩٧ - والحقيقة أن من أسوأ الآثار التى تنشأ من التركز والاحتكار أن المشروعات الاحتكارية تكون حكومة خفية تستطيع أن تملى ارادتها على البلاد كلها بل وعلى الحكومة الظاهرة نفسها • ووجود هذه الحكومة الخفية يمثل وضعا شديد الخطورة ، فهى قوة معربدة تتمتع بسلطان مطلق لا تحدها قيود نظامية ولا تسأل أمام الهيئات الدستورية • فالحكومة الظاهرة - بحكم أنها

ذات كيان دستورى - ينظمها الدستور ويحدها القانون وتسأل أمام القضاء والبرلمان ، فى الوقت الذى تنجو فيه الحكومة الخفية من ذلك كله • **ومن أجل** ذلك فانها تتسلط فى كثير من الأحيان على جهاز الحكم تسلطا كريها يجعله ينحرف فى تقديره للامور واصداره للقرارات•ولعل ذلك يفسر لنا كيف تتغير الحكومة فى الولايات المتحدة - بين الحزب الجمهورى والحزب الديمقراطى - ولا تتغير مع ذلك النظرة الامريكية الى القضية الفلسطينية • فالحكومة الظاهرة قد تتغير ، ولكن الحكومة الخفية لا تتغير ولا يتغير رأيها•

٩٨ - تطور المذهب الحر - الحرية السياسية والحرية المدنية :

ان دولة المذهب الحر تعرف للحرية معنيين :

الحرية بمعنى استقلال الفرد وقدرته على التصرف •

La liberté-autonomie

والحرية بمعنى مساهمة الفرد فى حكم الدولة (١)

La liberté-participation

ودولة المذهب الحر اذ تبرز هذين المعنيين فانها تصر عليهما معا • وأول من أبرز هذين المعنيين هو الفقيه الفرنسى مونتسكيو - فى كتابه روح القوانين - اذ لفت الأنظار الى « أننا يجب ألا نخلط بين سلطة الشعب وحرية الشعب » • ثم جاء بعده بنجامان كونستان Benjamin Constant - الذى يعتبر من أكثر الناس فهما لمبادىء المذهب الحر (٢) - فتولى هذين المعنيين بالايضاح والشرح، فتكلم عن حرية الشعوب القديمة وحرية الشعوب الحديثة قائلا : « لقد كان هدف الأقدمين أن يقتسموا السلطة الاجتماعية بين جميع المواطنين فى الوطن الواحد ، وكان ذلك هو ما يسمونه بالحرية • وأما هدف المحدثين فهو مزيد من الضمانات للأنشطة الفردية ولذلك فانهم يعنون بالحرية الضمانات التى تمنحها الأنظمة السياسية المختلفة لهذه الأنشطة » (٣) • ولعله بذلك يشير الى وضع الحرية فى الديمقراطيات القديمة التى وجدت فى أثينا وروما وأسبرطة، فقد كانت الحرية تفهم فى تلك الديمقراطيات على أنها حرية سياسية فحسب، انها مجرد مساهمة الشعب فى السلطة السياسية • وكانت السلطة السياسية

---

(١) — Burdeau : Traité de science politique, tome 5,p. 11.

(٢) — Prélot : Histoire des idées politiques, p. 442.

(٣) — Burdeau : Traité de science politique t. 5., p. 26.

تسمح لنفسها بعد ذلك بأن تتدخل فى سائر مجالات الحياة الفردية غير معترفة بأى من الحريات العامة الاخرى . فلم تكن الدولة فى تلك الأزمنة تعرف حرية العقيدة أو حرية الملك أو الحرية الشخصية ، اذ كان الفرد يلتزم باعتناق دين الدولة بغير تفكير ، وكانت ثروات المواطنين وما يملكون توضع تحت تصرف الدولة تغترف منها بلا حساب وبلا قيد أو شرط اذا ما احتاجت للمال فى أوقات الأزمات أو الحروب . وكانت أدق الأمور الشخصية للمواطنين تحت اشراف الدولة ورقابتها . فكثيرا ما حرم على الانسان أن يظل بلا زواج ، وكثيرا ما تدخلت الدولة فى حلق الذقن والشارب ، وحتى كيفية تصفيف النساء لشعرهن تدخلت الدولة فيها فى بعض الاحيان (١) . هذه هى الحرية عند الاقدمين ، حرية سياسية فحسب. أما الحرية عند المحدثين فهى تعنى ذلك بالاضافة الى الحريات العامة الأخرى : « انها بالنسبة لكل فرد تتمثل فى الحق فى الا تخضع الا للقوانين ، فلا يقبض عليه ولا يسجن ولا تساء معاملته بمجرد الارادة المتحكمة فى الفرد أو مجموعة من الافراد . انها بالنسبة لكل فرد الحق فى أن يقول رأيه ، فى ان يختار المهنة التى يزاولها ، فى أن يتصرف فى ملكه كما يشاء، فى أن يغدو بغير اذن أو ترخيص ، انها بالنسبة لكل فرد الحق فى أن يجتمع مع الآخرين للتداول فى المنافع الخاصة أو فى الشئون الفكرية المشتركة » (٢) .

فحرية الاقدمين هى الحرية السياسية ، وحرية المحدثين هى الحرية المدنية .

الحرية السياسية تعنى مساهمة الفرد فى السلطة السياسية ، وهى التى يطلق عليها البعض حرية المشاركة La liberté-participation

والحرية المدنية تعنى استقلال الفرد ازاء السلطة ، ويطلقون عليها (٣) La liberté-autonomie

---

(١) أنظر الدكتور عبد الحميد متولى : الوجيز فى النظريات والانظمة السياسية طبعة ١٩٥٩ ــ ص ١٢ وما بعدها .

(٢) — Benjamin Constant : De la liberté des anciens comparée à celle des modernes (Cité par Prélot. Histoire des idées politique, p. 443).

(٣) — Burdeau : La démocratie, essai synthetique p. 9 et ss.

٩٩ ـ فالحرية فى المعنى الثانى » فى معنى استقلال الفرد ازاء السلطة ، انما تتمثل فى عدم تدخل السلطة فى النشاط الفردى ، فالفـرد حر أن يفعل ما يشاء ، حر فى أن يفكر كيف يشاء ، حر فى أن يتصرف فى ملكه كيفا يريد ، فهو اذا نجا من تدخل السلطة فى نشاطه ، فزاول هذا النشـاط دون أن تحد السلطة منه ، كان فى هذا المجال حرا .

وأما الحرية فى المعنى الأول ، فى معنى مساهمة الفرد فى السلطة السياسية» فهى تزاول فى دنيا الأفراد كضمانة يمكن أن تتحقق بها الحـرية فى المعنى الآخر ، فأول ما يجعل الفـرد فى مأمن من الاستبداد السـياسى أن يسمح له ـ ولسائر الافراد ـ بالمساهمة فى السلطة السياسية .

ودولة المذهب الحر L'Etat libéral تحاول أن تحقق الحرية فى المعنيين معا ، تحترم استقلال الفرد وذاتيته فلا ترهقه بتدخل السلطة فى نشاطه ، وكضمان يحمى الفرد من الاستبداد فانها تشركه فى مزاولة السلطة ذاتها .

١٠٠ ـ الحريتان ليستا على قدم المساواة : ويلاحظ على الحريتين السـابقتين ثلاث ملاحظـات :

أولا : أن هاتين الحريتين قد تحالفتا معا طوال فتـرة طويلة ليتم لهما تقويض أنظمة الحكم المطلق . ولذلك فلم يظهر بينهما فى البداية أى تعارض ، ولكن بعد أن تم لهما ذلك أصبح التعارض بينهما متوقعا . فالسلطة ـ حتى بعد أن غزاها الشعب ـ مازالت هى السلطة ، ويمكن أن يقع التعارض بينها وبين الحريات العامة للأفراد . ولذلك فان قضية التناقض بين السلطة والحرية توضع على نطاق البحث ويجب أن تجد حلالها حتى فى ظلال دولة المذهب الحر .

ثانيا : ان دولة المذهب الحر وهى تضع حلا للقضية السابقة لم تتردد فى أن تحلها لصالح الحرية وحدها . فالحريتان السابقتان ليسـتا على قدم المساواة ، ان احداهما وسيلة بينما الأخرى هدف وغاية .

ان الحرية المدنية ـ الحرية فى معنى الاستقلال ـ هى الهدف والغاية .

والحرية السياسية ـ بمعنى المساهمة فى السلطة ـ هى مجرد وسيلة للوصول الى الغـاية .

فالحقوق السياسية ليست لها قيمة فى ذاتها وانما هى تستمد قيمتها من كونها ضمانات للأفراد تقوى من تمتعهم بالحـرية المدنية وتقيهم اعتـداء السلطة عليها . فالحقوق السياسية ليست حقوقا بالمعنى الدقيق وانما هى

فى الحقيقة وظائف تزاول لتحقيق المصلحة المشتركة والهدف المشترك ٠ ولذلك فانها لا تمنح الا لأصلح الناس أو أكثرهم قدرة على استعمالها فيما أعدت له (١) ٠ وهذا التفسير الذى تذهب اليه دولة المذهب الحر يجعل « المواطن » فى خدمة « الانسان » ، اذ يجعل الحقوق السياسية التى يعترف بها للمواطن مخصصة لتحقيق الحريات الفردية التى يعترف بها للانسان بحكم كونه انسانا (٢) ٠

ثالثا : ان الحريات الفردية وان كانت أعلى فى قيمتها من الحقوق السياسية الا أنها لا يمكن أن يعترف بها للأفراد بشكل مطلق ٠ ان الحرية المطلقة لا يمكن مزاولتها فى مجتمع يضم مجموعة من البشر ٠

ولذلك فان الحريات الفردية يجب أن تخضع لمقتضيات النظام الاجتماعى٠ والقانون هو الذى يحدد مقتضيات هذا النظام ٠ فدولة المذهب الحر ليست « دولة بوليسية » Etat de police يحق لها أن تطبق القانون أو تمتنع عن تطبيقه على هواها ، وانما هى دولة خاضعة لمبدأ سيادة القانون Etat de droit يحترم القانون فيها ويحمى الأقلية من طغيان الأغلبية ٠ فالأقلية وهى تتمتع - كالأغلبية - بالحقوق السياسية تستطيع أن تستعمل هذه الحقوق لتصبح هى أغلبية ويجىء القانون متفقا مع رأيها (٣) ٠

١٠١ - حرية سياسية فحسب ، أم سياسية واجتماعية معا ؟

ان الحرية فى دولة المذهب الحر تعنى حماية الفرد من تدخل الدولة ٠ فالحرية تفهم على أنها سياج يحمى الفرد من تدخل الدولة ٠ فالحرية اذن تضع على عاتق الدولة التزاما بالامتناع عن التدخل فى النشاط الفردى أو المساس به ، فهى بذلك تترك المجال الاقتصادى والاجتماعى - فى حياة الدولة - حرا يملؤه مبدأ المبادرة الفردية ٠ فالخير كل الخير فى أن يترك الافراد أحرارا يعملون كما يشاءون وينتجون كما يريدون يحركهم باعث طبيعى : هو باعث الحصول على الربح وتحقيق أكبر قدر من الثراء ٠ ومثل هذا الوضع - كما

---

(١) — Beudant : Le droit individuel et l'Etat, 1920 p. 125.

(٢) — Burdeau : Traité de science politique, tome 5 p. 27.

(٣) — Laboulaye : Le parti libéral, son programme et son avenir, 1ére éd. p. 12.

قلنا - يتناسب كل التناسب مع النظام الرأسمالى الذى ازدهر فى ذلك الحين مستندا على مبدأ الحرية الاقتصادية التى ترجمها الفيزيوقراط فى المبدأ الذى جعلوه شعارا لهم : « دعه يعمل ٠٠ دعه يمر laisser faire, laisser passer فالحرية اذن - فى دولة المذهب الحر - حرية سياسية فحسب ، ليس لها أى مضمون اجتمـــاعى ٠

ولكن هذا الوضع لم يستمر الى النهاية ، بل دخلت عليه تعديلات جوهرية غيرت من مضمون الحرية تغييرا كبيرا ، ولعل مرد ذلك الى أن الحرية - فى دولة المذهب الحر - قد رسمت معالمها فلسفة التحررية فى وقت يختلف عن وقتنا الحاضر اختلافا محسوسا ، وفى ظروف مغايرة لظروفنا الحاضرة مغـــايرة كاملة ٠ فمفكرو المذهب الحر الذين رأوا الحرية فى امتناع الدولة عن التدخل تخيلوا أساسا المجتمع الزراعى ، والصناعة التى تقوم فيه هى الصـــناعة اليدوية ٠ وأما الثورة الصناعية الكبرى وما جاءت به من انتشار الآلة واتساع المصنع ، وما نتج عنهما من تعطل العمال وازدياد الشـــقاء وقيام طبقة البروليتاريا ، والحربان الاولى والثانية وما نتج عنهما ، فقد كانت كلها ظروفا طارئة لم تدخل فى حساب الليبرالية وهى تخطط لمفهوم الحرية ٠

١٠٢ - أن عدة عوامل غيرت من المجتمع فجعلت بالتالى فكرة الحـرية التى وضعت غير ملائمة على الاطلاق ٠ فالنظام الرأسمالى الذى عرفته التحررية كان يقوم فى مبادئه الاساسية على دعائم ثلاث : الملكية ، وحرية التعاقد ، والمنافسة الحرة ٠ فكان الأفراد يحلمون دائمـــا بالثراء ويريدون تحـقيقه ، مستعينين فى ذلك بالحرية الاقتصادية التى نادت بها مبادىء المذهب الحر ، هذه المبادىء التى كفلت لهم حرية التعاقد ومبدأ المنافسة الحرة ٠

ولكن ثمة تغييرات أساسية دخلت على كيان النظام الرأسمالى نتيجة للظروف الجديدة : فحرية التعاقد أصابتها ضربات متوالية عـــندما وجدت الملايين من الأيدى العاملة نفسها فى حالة تعطل نتيجة لانتشار الآلة والاستغناء عن العمل ، الامر الذى نتج عنه زيادة العرض على الطلب بالنســـبة للايدى العاملة فأصبح العمل سلعة يتحكم فيها رأس المال وحده ٠ وقد ترتب على ذلك كله أن انعدمت حرية التعاقد بين العامل وصاحب المصنع ٠ وأما مبدأ المنافسة الحرة - الذى كان يمثل بالنسبة لسائر الافراد الأداة الأولى للثراء - فقد بدأ هو أيضا تصيبه نفس الضربات عندما اتجه الرأسماليون الى التركز

والتكتلات الاقتصادية ، والاحتكار ، فضيق ذلك من مجال الحرية الاقتصادية التى يتمتع بها الافراد • وكان طبيعيا بعد ان تلقت حرية التعـــاقد وحرية المنافسة هذه الضربات أن تتأثر أحلام الافراد فى الثراء والملكية وأن يتغير بعد ذلك كله مفهومهم للحرية ذاتها • فالحرية ـ كما تخيلوها منتشرة فى كافة المجالات تحقق لسائر الافراد حياة أفضل ـ لم تعد تحقق لهم ما عقدوه عليها من آمال • فاطلاق الحرية للمنافسة الذى كان يحقق للافراد أحلامهم فى الثراء أصبح من شأنه وقد استغلته الاحتكارات أن يبدد هذه الاحلام وأن يخضـــع الافراد للتكتلات الاقتصادية الكبيرة (١) •

ثانيا : لقد كان طبيعيا ازاء هذه التطورات أن تنشأ طبقة جـــديدة هى الطبقة العاملة تحس بكيانها ، وتحس بأن لها مصالحها المتميزة • وقد واجهت هذه الطبقة ـ فى تلك الظروف ـ مشاكل خطيرة لا تكفى فلسفة المذهب الحر فى حلهـــا •

فقد أحست هذه الطبقة بأن التطورات التى حـــدثت ـ نتيجة للظروف الجديدة ـ قد أضاعت الحرية فى مفهوميها معا •

فأما المفهوم الأول فقد ضاع لأن الدولة اذ امتنعت عن التدخل قد أطلقت المجال للمبادرة الفـــردية وجعلت باعث الربح الباعث الاول فى الحيـــاة ، فنتج عن ذلك أن وجدت قوى اقتصادية واجتماعية ـ تكونت نتيجة للنظام الرأسمالى ـ وأخذت تضغط على الأفراد لتزداد قوتها • فحرية الفرد فى المفهوم الاول قد ضاعت لوجـــود قوى كبيرة ضغطت عليه ، ولم تكن هـــذه القوى الضاغطة تتمثل فى سلطة الدولة وانما كانت قوى فردية استأسدت لامتناع الدولة عن التدخل •

ومن الطريف أن دولة المذهب الحر أخذت تدعم المفهوم الثانى للحرية ـ وهو الحرية السياسية ـ بالتوسع فى الأخذ بمبدأ الاقتراع العام ومنح حق الانتخاب لكل طبقات الامة ، وعلى الرغم من هذا التوسع فقد ضاع المفهوم الثانى للحرية ، ضاع نتيجة لضياع المفهوم الاول • فالقوى الاقتصـــادية

---

(١) — Schumbeter : Capitalisme, Socialisme et démocratie, trad. franc 1951 p. 220 et ss.
— Dieterlen : Au-delà du capitalisme, 1946 p. 335.
— Sombart : L'apogée du capitalisme, trad. franc. 1932 t. I.

الكبيرة التى ضغطت فى المجال الأول جعلت الفرد غير قادر على مزاولة الحقوق السياسية ذاتها (١) ٠

١٠٣ - متى أحست دولة المذهب الحر لأول مرة بهذا الوضع :

لقد بدأ هذا الوضع واضحا منذ منتصف القرن التاسع عشر ، وظهر جليا فى الحركا تالشعبية التى قامت بها جماهير الشعب فى أوروبا ، تلك الحركات التى تلقت الكتابات الاشتراكية قديمها وحديثها بشوق بالغ وصاغت منهـــا شعاراتها ونداءاتها المتكررة ٠

واذا كانت كتابات المفكرين الاشتراكيين قد ســاهمت فى ابراز أزمة الحرية - دولة المذهب الحر - فان مفكرا بالذات من هؤلاء قد اتخذت كتاباته طابعا خاصا من العمق والجدة ووجدت صدى كبيرا بين جماهير الطبقة العاملة ، وأعنى به كارل ماركس ٠

لقد كان للمذهب الشيوعى أبلغ الأثر فى التنديد بالحرية التى تعرفها دولة المذهب الحر ، فقد نعى على هذه الحرية أنها شكلية ٠ وتساءل فى سخرية عن قيمة هذه الحرية اذا كان الفرد لا يملك الوســائل المادية التى تمكنه من مزاولتها فعلا ٠ فما قيمة حرية التصويت أو حرية الرأى مثلا اذا كان العامل ليس حرا حتى فى أن يحصل على مقابل عادل على عمله الذى يمثل مصـــدر رزقه الوحيد ؟ وما قيمة حرية التنقل اذا كان الفـــرد لا يملك ثمن تذكرة القطار ؟ وما قيمة حرية الفكر اذا كان الانسان لا يملك من الوسائل ما ينشر به كتابا يدافع فيه رأيه ؟ ان الحرية الحقيقية فى نظـــره هى تلك التى تمكن الكادحين من تحديد مصيرهم بأنفسهم فتعطى لكل منهم الشعور بأنه عضو فى المجتمع ، يحسه فى عمله كما يحسه أمام صناديق الاقتراع (٢) ٠

ولم يكن كارل ماركس هو الاشـــتراكى الوحيد الذى تناول الموضوع بالدراسة ، بل وجدت قبله وبعده الكثير من الكتابات الاشتراكية ٠ وقد هدفت كل هذه الكتابات والاحزاب الاشتراكية التى آمنت بها الى احداث تغيير فى

---

(١) أنظر فى تفصيل ذلك :

— Burdeau : loc. cit — Laski; La liberté. 1938.

(٢) — Plckhanov : Les questions fondamentales du maxisme. 1947, p. 79 et ss.

مفهوم الحرية ، فلا يكفى لكى يكون الفرد حرا أن تتقرر له هذه الحرية بنصوص فى القانون بل يجب ان تتهيأ له من الوســـائل المادية والظروف الاقتصادية الملائمة ما يجعله قادرا على ممارسة هذه الحرية • ومثل هذا الفهم ينتج عنه بالضرورة تغيير أساسى فى النظر الى علاقة الحرية بالسلطة • فبعد أن كانت الحرية تعتبر بمثابة وقاية للفرد ضد تدخل الدولة فى النشاط الفردى ، وبعد أن كانت تفرض على الدولة التزاما سلبيا بعدم التدخل ، أصبحت تعتبر بمثابة وقاية للفرد ضد القوى الاقتصادية والاجتماعية التى تضـــغط على تصرفاته لتخضعه لها • ومن هنا فقد غدت الحرية تفرض على الدولة التزاما ايجـابيا بالتدخل فى الحقل الاجتماعى والاقتصادى لتعين الفرد على التحرر (١) •

واذ كانت دولة المذهب الحر قد أحست بهذا الوضع ـ لأول مرة ـ منذ منتصف القرن التاسع عشر فان الاحساس بضرورة التغيير قد تضاعف مع أحداث القرن العشرين • وهناك حوادث ثلاث قد بلغ معها هذا الاحســـاس ذروته : أولها الحـــرب العظمى الاولى وثانيها الازمة الاقتصادية العـالمية فى الثلاثينات • وثالثها وأقواها الحرب العظمى الثانية وما تلاها من هزات فكرية عنيفة نتيجة لما نشأ عنها من ظروف اجتماعية واقتصادية قاسية •

فكيف أثرت هذه الظروف على الحرية فى مضمونها العام ؟ •

١٠٤ ـ الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية (٢) :

لقد قلنا ان التطور قد لحق بالحرية فى مفهوميها معا •

فالحرية بمعنى استقلال الفرد وعدم تدخل السلطة فى نشاطه قد تطورت لتحمل الدولة على التدخل فى النشاط الفردى لتعين الفرد على التحرر •

والحرية بمعنى مساهمة الفرد فى السلطة السياسية قد تطورت نتيجة لامتداد عمل السلطة • فعمل السلطة لن يقتصر على السياسة وحدها ، بل يجب

---

(١) — Laroque : Réflexion sur le problème social, 1953, p. 5 et ss.

(٢) — Vedel : Démocratie politique, démocratie économique, démocratie sociale. Collection Droit Social No. 31, 1947.
— Burdeau : Traité, Tome VI p. 341 et ss.
— Capitant (René) : L'Autonomie en droit public. p. 31 et ss.
— Capitant (René) : Les principes de la démocratie, p. 41 et ss.

أن يمتد الى مجالات كثيرة كالاقتصاد والاجتماع ، ومن هنا فان الشعب يجب أن يسيطر على السلطة فى مجالاتها الجديدة . فالديمقراطية لن تكون فى مجال السياسة وحدها ، لن تكون ديمقراطية سياسية فحسب ، بل سوف تنشأ معها والى جانبها أنواع اخرى كالديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية .

وهذا التطور فى مفهوم الديمقراطية قد تردد عاليا فى الجمعيات التأسيسية التى انتخبت بعد الحرب العالمية الثانية . ومن ذلك ما قاله Cost-Floret مقرر لجنة مشروع الدستور فى فرنسا فى الجمعية التأسيسية الثانية (فى أغسطس ١٩٤٦) من أن ديمقراطية الثورة الفرنسية الكبرى (١٧٨٩) « ديمقراطية ناقصة ويجب أكمالها بمدها الى المجال الاقتصادى والمجال الاجتماعى . ذلك لأننا نعتقد أن الديمقراطية ليست نظاما يوضع ليتحقق فى الحقل السياسى وحده ، بل انها فى الحقيقة فلسفة للحياة يمكن مدها الى الحقل الاجتماعى والحقل الاقتصادى » .

ولكن ماذا تعنى الديمقراطية السياسية ، والديمقراطية الاقتصادية ، والديمقراطية الاجتماعية ؟

ان الفكر السياسى التقليدى يعرف الديمقراطية السياسية جيدا « ويستطيع أن يواجهها من عدة زوايا ويضع تعريفا لها ، فالمشكلة ليست فى الديمقراطية السياسية وانما فى النوعين الآخرين .

والحقيقة أن وصف الديمقراطية بأنها سياسية يعنى - من الناحية اللغوية - أنها تواجه النواحى الأخرى أيضا . فالسياسة هى كل ما يتعلق بادارة شئون الدولة ، والديمقراطية السياسية فى هذا المعنى تشمل كل شئ تشمل السياسة وغيرها . واذا كانت هذه الديمقراطية قد فهمت على أنها لاتمتد الى الاقتصاد والاجتماع فقد كان مرد ذلك الى أسباب تاريخية بحتة . فقد كان يفهم أن السياسة انما تطلق على مجال تدخل الدولة فحسب ، والدولة فى ظل المذهب الحر لا تتدخل فى الاقتصاد أو الاجتماع ، ومن هنا فقد حملت الديمقراطية السياسية معنا ضيقا .

وعلى أية حال فاننا يجب أن نعطى لكل من الديمقراطية الاقتصادية والديمقراطية الاجتماعية معنى محددا . فالأولى تواجه الجانب الاقتصادى أعنى تواجه الانتاج ، والثانية اذ تواجه الجانب الاجتماعى فانها تعنى العدالة

فى التوزيع والاستهلاك • الأولى تواجه مصادر السلطان الاقتصادى فى البلاد ، والثانية تهتم بتحقيق المساواة الفعلية بين الأفراد ولا تكتفى بالمساواة أمام القانون ، أى المساواة المدنية ، المساواة النظرية •

ومد الديمقراطية من المجال السياسى الى المجال الاقتصادى والاجتماعى يراد به ألا تقف الديمقراطية عند مجرد تحديد شكل الحكومة وانما تمتد الى مجالات أخرى ،، فيكف يكون هذا الامتداد ؟ ان ذلك لن يكون الا اذا نقلنا معنى الديمقراطية السياسية الى هذه المجالات الأخرى • فالديمقراطية السياسية كما نعلم تتعارض مع الاوليجارشية ـ التى هى حكم الاقلية ـ وتعنى أن تكون السلطة السياسية للشعب ، وبما أن اجماع الشعب أمر متعذر ، فهى تكتفى بأن يكون القرار دائمـا للأغلبية • ونفس الشىء يجب ان يكون فى الاقتصـاد والاجتماع • فالاقتصاد ـ فى دولة المذهب الحر وفى ظل النظام الرأسمالى ـ تسيطر عليه الاقلية ، فاذا امتدت الديمقراطية اليه كان ذلك ايذانا بأن تكون السيطرة على مصادر السلطان الاقتصادى للشعب ، أى للأغلبية • والاجتماع أيضا اذا امتدت الديمقراطية الاجتمـاعية اليه كان هذا ايذانا بأن تراعى العدالة فى توزيع حصيلة الانتاج بحيث تتحقق المساواة الفعلية بين الافراد ، ولن يكون ذلك الا عن طريق تدعيم مبدأ تكافؤ الفرص ، هذا المبدأ الذى يعنى أن يعطى كل فرد ـ ومنذ ميلاده ـ نفس الفرصة الممنوحة لسـائر الأفراد بصرف النظر عن الطبقة التى ولد فيها • فالطفل الفقير يجب أن يعطى ـ منذ ميلاده ـ نفس الرعاية الصحية التى يتمتع بها الطفل الغنى ، ونفس الرعاية الاجتماعية ، ونفس القدر من الخدمات التعليمية •

١٠٥ ـ وهذا الاتجاه الذى يطور معنى الحرية ويطور معنى الديمقراطية يشاهد الآن فى جميـع دول العالم الحر ، أو بعبارة أدق ـ دول المذهب الحر ـ مع اختلاف فى الجرعة بطبيعة الحال • فليس هنالك دولة ـ باستثناء الولايات المتحدة ـ لم يشاهد فيهـا انتشـار هـذا الاتجاه الجديد الى مدى بعيد • ويلاحظ أن هـذا الاتجاه يتميز ـ فى هـذا الشـأن ـ بخصائص ثلاث :

١ ـ أنه يرى فى الديمقراطية الاقتصادية والاجتمـاعية امتدادا طبيعيا للديمقراطية السياسية ، امتدادا يكمل هـذه الديمقراطية ويجعل منهـا حقيقة واقعة • فهو اذ يحرر الفرد من الاستغلال الاقتصادى والهوان الاجتماعى يجعله قادرا على مزاولة الحقوق السياسية والتمتع بها •

٢ – ان هذا الاتجاه يفرق – فى منطقه الاساسى – بين الحريات ، فيجعل من بعضها حريات أساسية ومن الأخرى حريات ثانوية · فهو فى حله لقضية التناقض بين السلطة والحرية يمنع السلطة من التدخل فى الحريات الاساسية ويبيح لها التدخل فى مجال الحريات الثانوية · فحرية الفكر وحرية التعبير مثلا من الحريات الأساسية ، والحريات الاقتصادية وحرية الصناعة من الحريات الثانوية ·

٣ – ان تطبيق الديمقراطية بمفهاهيمها الثلاثة يجب ألا يكون على مستوى الدولة فحسب ، بل يجب أن يكون أيضا على مستوى وحدات الادارة المحلية (اللامركزية الاقليمية) والمشروعات الاقتصادية العامة · فسيطرة الشعب على الاقتصاد فى مستوى الدولة يتطلب أن تكون له السيطرة على مصادر السلطان الاقتصادى ، الأمر الذى يؤدى الى الأخذ بسياسة التأميم وسياسة التخطيط · وسيطرة الشعب على الاقتصاد – على مستوى المشروع – يتطلب اشراك المحكومين فى ادارة المشروع نفسه ، الامر الذى يؤدى الى اشراك العمال فى مجالس الادارة ·

١٠٦ – كيف تتحقق الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية : – (١)

ان الفكر السياسى فى البلاد الغربية يتصور أن تتحقق الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية بأحدى وسيلتين : الوسيلة الاولى وسيلة تلقائية تنشأ من وضع الرخاء الذى يسود مجتمعا من المجتمعات ، فاذا بلغ هذا الرخاء حدا يستطيع أن يكفل للجميع الفرصة المتكافئة – وكانت هنالك وفرة فى الامكانيات – فان الديمقراطية الاقتصادية سوف تتحقق على الفور · وعلى حد تعبير أنورين بيفان فان الحرية تغدو فى هذه الحالة بمثابة الناتج الثانى للرخاء الاقتصادى (٢) · وفى ظل هذا الوضع يتم تحقيق الديمقراطية بواسطة

---

(١) — Burdeau : La démocratie, essai synthétique, p. 42 et ss
— Mirkine-Guetzévitch : Les constitutions européennes, p. 1 p.121.
— Brunet : La garantie internationale des droits de l'homme, p.5 et ss.
— Burdeau : Traité de science politique, t. VI p. 361.

(٢) — Burdeau : Traité, t. VI p. 362.
— Bevan : Pour vaincre la peur, 1952 p. 63.

الرخـــــاء Démocratie par la prospérité ومثل هذه الصورة لا تتحقق فى الوقت الحاضر الا فى بلد واحد هو الولايات المتحدة الامريكية ، فهى كدولة تتمتع برخاء يفوق معظم الدول ، وهذا الرخاء يهيىء لسائر الطبقات العاملة ظروفا مناسبة من حيث ارتفاع مستوى المعيشة وقلة البطالة ٠

فتحقيق الديمقراطية اذن بواسطة الرخاء أمر لا يتيسر كثيرا فى الوقت الحاضر ، ولذلك فقد كان حتميا أن يلجأ الفكر السياسى الغربى الى الوسيلة الثانية وسيلة تحقيق الديمقراطية بواسطة تدخل السلطة Démocratie par l'action de pouvoir فالمساواة الفعلية بين الافراد وسيطرة المجموع على مصــادر السلطان الاقتصادى لا يمكن أن تتحقق الا اذا تدخلت السـلطة فى الحقل الاقتصادى والاجتماعى ٠ بل وحتى فى الولايات المتحدة الامريكية ذاتها فان الأمر قد تطلب تدخل السلطة فى فترات معينة اهتز فيها الرخاء الاقتصادى ، كما حدث سنة ١٩٣٠ والسنوات التى تلتها ٠

وهذا الفارق الطبيعى بين الوسيلتين يجعل من الوسيلة الثانية الوسيلة الأصلية التى تتحقق بها الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية والتى يتعين الالتجاء اليها سواء فى الدول النامية ، أو فى الدول كامنة النمو التى لم يبلغ فيها الرخاء ذلك الحد الكبير الذى بلغه فى أمريكا ٠

ولكن كيف يكون تدخل السلطة ؟ ان تدخل السـلطة اما أن يكون تدخلا عاديا ، أو تدخلا ثوريا ٠

١٠٧ — التدخل العادى للسلطة :

ان السلطة قد تتدخل فى الحقل الاجتمـــاعى والاقتصادى تدخلا عاديا مستعملة فى ذلك الوسائل العادية للديمقراطية السياسية ، سواء عن طريق القوانين او المجهود الذى تقوم به السلطة التنفيذية ٠ فيتم فى هذه الصورة اتخاذ الاجراءات التى تعين على تحقيق الهدف : فتصدر التشريعات الاجتماعية التى ترفع من مستوى الطبقات الكادحة ، والتشريعات الاقتصادية التى تحد من الاحتكار وتنقل مصادر السلطان الاقتصادى الى مجموع الشعب ٠

وتدخل السلطة لو تم على هذا الوضع فانه ســوف يحقق — فى نظر الديمقراطية الغربية — الكثير من المزايا لعل أولها ان السلطة ذاتها سوف تقوم على أساس ديمقراطى ، فالسلطة التى تتدخل هى نفسها السلطة التى جاءت وليدة

ارادة الشعب فى انتخابات حرة . فهى اذن سـلطة مقيدة على الأقل ببعض المبادىء الاساسية النابعة من المذهب الحر وأهمها مبدأ سيادة القانون . فهى اذن ليست بالسلطة التى تهدد الحريات العامة بلا ضابط أو حساب أو تسرف فى اخضاع الافراد والحد من حقوقهم بلا داع .

فالتغيير هنا ومحاولات الاصلاح كلها سوف تتم بشكل شرعى متفق مع الأوضاع السياسية القائمة ، وبواسطة نفس الأجهزة السياسية الخاصة بديمقراطية المذهب الحر . وهكذا تم تحقيق الديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية فى عديد من البلاد كفرنسا والمانيا الغربية وايطاليا . وبهذا الشـكل أيضا قامت حكومة العمال فى انجلترا باصلاحاتها بعد الحرب فأتمت هنالك ما يشبه الثورة فى بلاد تقدس التقاليد ـ وان كانت « ثورة صامتة » Silent revolution وبهذا الشكل أيضا وصلت بلاد الشمال (السويد والنرويج) الى مسـتواها الرفيع من الاشتراكية (١) . هذه هى وجهة نظر الديمقراطية الغربية فى تحقيق الاشتراكية ، انها قد تتم بالتدخل العادى للسلطة ، ويتخذ تدخل السلطة فى هذه الحالة شكلين رئيسيين : فقد تعمد السـلطة الى التأثير على القـوى الاقتصادية والاجتماعية القائمة لترغمها على قبول التعديلات التى تتطلبها الديمقراطية الاجتماعية والاقتصادية .

وقد تقوم بمد التنظيمات الديمقراطية الى سائر المجـالات الاخرى غير السـياسية .

فى الشكل الأول تعمد السلطة الى اصدار عدد من القوانين والقرارات التى تهدف الى تحسين الطبقة العاملة ، ورفع مستواها ، وتقرير بعض الضمانات التى تحميها من تعسف رأس المال ، وفرض ضريبة تصاعدية ، الى غير ذلك من الوسائل التى تساعد على التقليل من الفروق بين الطبقات .

وفى الشكل الثانى تقوم بنقل السيطرة الى الشعب فى عديد من المجالات ، فهى لا تكتفى بأن تجعل الهدف من تدخلهـا تحقيق الديمقراطية ، بل تجعل الديمقراطية وسيلة وغاية . فاشراك الشعب فى ادارة الشئون الاقتصادية ، واشراك العمال فى ادارة المشروعات تعد من الوسائل الديمقراطية التى تجدى فى هذا المجـال .

---

(١) — Burdeau : La démocratie, p. 43.

ونحن اذا فاضلين بين الشكلين السابقين فان الشكل الثانى يفضل الأول بغير شك ٠٠ فالدولة وان قامت ـ فى الشكل الأول ـ بتحسين حـــال الطبقة العاملة الا أنها لم تشركها فى السلطة ، والاصلاحات العديدة التى تمت عن طريق النصوص يمكن أن تضيع بعد ذلك جزئيا أو كليا ، ولا يحميها من هذا الضياع الا أن تشترك الطبقة العاملة فى ممارســـــة السلطة ذاتها ٠ فيقوم بالحفاظ على الاصلاحات الجديدة أصحاب المصلحة الحقيقية فيها ٠

١٠٨ ـ التدخل الثورى للسلطة : ويرى البعض أن التدخل العادى للسلطة لا يجدى ، ذلك لأن السلطة التى تتدخل ستكون هى نفسها السلطة التى تكونت طبقا للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية القديمة ، والتى يراد تغييرها طبقـــا للأوضاع الجديدة التى تتطلبها الديمقراطية فى مفهومها الجـــديد ٠ فلابد من تغيير لهذه السلطة ، أو بعبارة أدق ، لابد من تغيير للقوى المسيرة لها ، فتستبعد القوى القديمة ويحل محلها أصحاب المصلحة فى التغيير الجديد ٠

ولا يكفى لكى تتغير السلطة أن يســـاهم العمال فى ادارة المشروعـــات الاقتصادية ، فهذا الوضع يمثل اشتراكا ثانويا بسيطا ، بل يجب أن تساهم القوى الجديدة فى السلطة فى أعلى مستوياتها ٠ وهذا الوضع لن يتم اختيارا وانما سيتم بالطريق الثورى ، واذا ما استطاعت هذه القوى الجديدة أن تغزو السلطة فان تدخلها بعد ذلك فى تحقيق الديمقراطية الجـــديدة سيكون تدخلا ثوريا يستعمل فيه القسر والاكراه والوسائل الثورية الأخرى ٠

١٠٩ ـ الخيار بين التدخل العادى للسلطة والتدخل الثورى :

ان المفاضلة بين هاتين الوسيلتين ـ فى بلاد الديمقراطية الغربية ـ لم تدر فى التاريخ السياسى حول حجج فقهية بقدر ما دارت حول الظروف الواقعية التى يعيشها كل شعب ٠ ويدلنا التاريخ أن معظم البلاد الغربية قد لجأت الى التدخل العادى للسلطة ولم تنشب الثورة الا فى عدد قليل منها ٠

وعلى أية حال فان الأمر فى هذا الشأن يتوقف على ظروف كل بلد ، ومدى مقاومة القوى القديمة المسيطرة على السلطة لمحاولات الاصلاح الجديدة ٠

الفصـــل الثالث

جوهر الحرية فى الديمقراطية الغربية

١١٠ - اننا يجب أن نفرق بين الحريات العــامة التقليدية (أى القديمة المستمرة حتى الآن) والحريات العامة الجـــديدة التى اتخذت اسم « الحقوق الاجتمـــاعية » ٠

واذا كنانعبر عن الوضع القديم بلفظ « حريات » ، ونعــــبر عن التطور الجديد بلفظ « الحقوق » فذلك مرده الى أن التطور الجديد قد انتهى الى منح حقوق للافراد هى بمثابة منح ايجابية تقدمها الدولة لهم ٠

ولسوف نعرض فى ايجاز للحريات العامة التقليدية ثم نبرز الفارق بينها وبين الحريات السياسية ٠ فالحريات العامة بالمعنى الدقيق لا تضم الحريات السياسية ٠ وذلك لان ثمة فارقا أساسيا بينها يمنع تداخلها ٠ فالحريات العامة تمثل مجموع الوسائل القانونية التى تســـمح للفرد بأن يقود حياته الخاصة ويساهم فى الحياة الاجتماعية العامة للبلاد (١) ، وأما الحريات السياسية فهى الطريق الى المساهمة فى السلطة العامة وحكم الدولة ٠ فالأولى هى الهدف ، والثانية هى الوسيلة لتحقيق الهدف ٠

والى جانب هذا الاختلاف الواضح - فى الطبيعة - بين الاثنين ، فهناك اختـــلاف مرده الى الشروط الواجب توافرها للتمتع بهذا النوع أو ذاك ٠ وبصفة عامة فان التمتع بالحريات السياسية يتطلب شروطا أشد من الحريات العامة ٠ فالحريات السياسية مقصورة على الوطنيين دون الأجانب ، وحتى بالنسبة للوطنيين فان التمتع بها يقتضى شروطا خاصة من حيث الســن والأهلية ، وهذا على عكس الحريات العامة التى لا يجـــوز أن يحرم منها أحد حرمانا مطلقا ، ولا يتطلب التمتع بها شروطا خاصة ، بل ويمكن أن تزاول فى أى سن على الرغم من نقص الاهلية (٢) ٠

١١١ - الحريات العـــامة التقليـــدية :

أنها تضم أقساما ثلاثة :

١ - الحـــريات الشـــخصية :

---

(١) بريلو : النظم السياسية والقانون الدستورى - ص ٥٥ ٠

(٢) بيليجرينو روسى : دروس فى القانون الدستورى ٠

٢ - حريات الفكر أو الحريات الذهنية ٠

٣ - الحريات الاقتصـــادية ٠

١١٢ - الحـــريات الشخصية :

انها تشمل انواعا خمسة من الحريات :

١ - **حرية التنقل** : التى تسمح للانسان بأن ينتقل من مكان الى آخر داخل بلاده ، وتسمح له بأن يغادر اقليم بلاده كلية ويعود اليه متى شاء ٠

٢ - **وحق الأمن** : الذى يمثل الحرية الشخصية فى أدق صـــورها ، وهو يعبر عن حق الانسان فى الا يقبض عليه أو يحبس الا فى الأحوال المنصوص عليها فى القانون ٠

٣ - **حرية المسكن** : التى تجعل للانسان الحق فى اختيـــار مسكنه فى أى مكان يريد ، وفى تغييره عندما يريد ٠ وتجعل له الحق فى الا يقتحم عليه مسكنه أو يفتش الا فى الاحوال التى ينص عليها القانون ٠

٤ - **سرية المراسلات** : وهذه الحرية لا تحمى الخطابات فقط ، بل تمتد الى كل وسائل المراسلات الأخرى كالمحادثات التليفونية مثـــلا ٠ فالقاعدة أنه لا يجوز ان تنتهك سرية هذه المراسلات ، ولا يجوز أن يسترق السمع الى هذه المحادثات أو يفشى سرها ، الا فى الاحوال التى ينص عليها القانون ٠

٥ - **احترام السلامة الذهنية للانسان :**

ان تقدم العلم ادى الى اضافة هذه الحرية لتكون واحدة من الحـــريات الشخصية ٠ فالانسان له الحق فى ان تحترم سلامته الذهنية فلا يعذب اثناء التحقيق ولا يكره على اعتراف ٠

ذلك أن العلم قد وصل فى آخر تطوراته الى بعض المواد التى يحقن بها الانسان فيفشى أدق اسراره بعد ان يفقد السيطرة على ارادته ٠ ولا شك ان استعمال هذه المواد التى تسمى فى دوائر الشرطة « مصل الحقيقة » تمثل اعتداء بالغ الخطورة على السلامة الذهنية للانسان ٠ لذلك فان الفقه الجنائى فى البلاد الغربية مستقر على اعتبارها أمرا مخالفا للقانون وللمبادىء الاولية لحق الدفاع ٠

١١٣ - الحريات الشخصية حريات اساسية :

ان هذه الحريات الشخصية يسميها البعض « بالحريات الاساسية » وذلك لأنها تعتبر بغير شك أساسا للحريات العامة الاخرى وأســـاسا للحريات

السياسية أيضا • فحرية الفكر والحريات الذهنية يمكن أن تصاب بضربة قاصمة اذا انتهك حق الامن فقبض على الانسان فى غير الاحوال التى ينص عليها القانون • والحريات الاقتصادية أيضا يمكن أن تضار أكبر الضرر اذا ما انتهكت حرية التنقل من مكان الى آخر • انه حينئذ لا يستطيع ان يزاول حرية التجارة أو حرية الصناعة ، بل انه لا يستطيع ان يتمتع بملكه على الاطلاق •

١١٤ - ثانيا : حريات الفكر أو الحريات الذهنية :

وهى بدورها تتفرع الى عدة فروع ، وتدور كلها فى فلك واحد : ان الانسان حر فى ان يكون رأيه كما يريد ، حر فى التعبير عنه كما يريد • فهو حر فى أن يكون فكره فى شتى الموضوعات ، وهو حر فى أن ينشر هذا الفكر على الآخرين بالوسائل التى يملكها •

وهذه المجموعة تضم : حرية الرأى ، وحرية الاعتقاد ، وحرية مزاولة الشعائر الدينية ، وحرية التعليم ، وحرية الصحافة ، وحرية الاجتماع ، وحرية تكون الجمعيات •

١١٥ - ثالثا : الحريات الاقتصادية :

ان الحريات الاقتصادية هى بذاتها حرية التملك ، وحرية التجارة ، وحرية الصناعة • وفى هذا المجال نشاهد التطور فى مفهوم الحرية الذى أشرنا اليه آنفا • فالمذهب الحر كان يرى فى البداية اطلاق هذه الحريات ، وكان يرى أن الخير كل الخير فى أن يترك الناس احرارا ، ولا يرد قيد على حريتهم فى التملك ، أو فى حريتهم فى التجارة ، أو حريتهم فى الصناعة • وفى ظلال المذهب الحر جاء الطبيعيون - الفيزيوكرات - فى منتصف القرن الثامن عشر يبشرون بمبدئهم فى اطلاق هذه الحريات معبرين عن ذلك بالعبارة الشهيرة « دعه يعمل ، دعه يمر » ، وفى ظلال المذهب الحر صدر اعلان حقوق الانسان والمواطن عن الثورة الكبرى فى فرنسا سنة ١٧٨٩ فأكد هذه الحريات على أساس أنها امتيازات لصيقة بشخص الانسان لا يجوز المساس بها •

وقد استمر اطلاق هذه الحريات الاقتصادية ما استمر المذهب الحر فى السيطرة على الفكر السياسى السائد فى البلاد الغربية ، ولكن ما أن تغير مفهوم الحرية فى دولة المذهب الحر بتغير الظروف الاقتصادية

والاجتماعية حتى رأينا هذا التغيير ينعكس أول ما ينعكس على هذه الحريات الاقتصادية • فحق الملكية بعد أن كان حقا مطلقا تتابعت القيود عليه حتى غدا (فى بعض البلاد) وظيفة اجتماعية ، وحرية التجارة وحرية الصناعة مستهما القيود أيضا فاحتكرت السلطة العامة قطاعا فيهما بحكم ما صدر من قوانين التأميم التى نقلت ملكية بعض المشروعات التجارية والصناعية الكبرى من يد الافراد الى يد الامة •

فالحريات الاقتصادية فى البلاد الغربية قد تغير مضمونها بحكم التطور الذى دخل على مفهوم الحرية من أساسه ، ولكنها مازالت قائمة من حيث المبدأ ، نظرا لاستمرار النظام الرأسمالى فى تلك البلاد •

١١٦ - الحقوق الاجتماعية فى دولة المذهب الحر :

لقد قلنا ان تطور الحرية فى البلاد الغربية قد أدى الى ظهور أنواع أخرى من الديمقراطية الى جانب الديمقراطية السياسية • فظهرت الديمقراطية الاقتصادية التى كان يقصد بها مد سيطرة الشعب على الشئون الاقتصادية ، وظهرت الديمقراطية الاجتماعية التى كانت تواجه رفع مستوى الطبقات الكادحة والضعفاء اقتصاديا • فأما الديمقراطية الاقتصادية فانها تلعب دورها فى مجال الحريات الاقتصادية ، حرية التملك وحرية التجارة وحرية الصناعة ، فيؤدى تحقيقها الى التضييق من هذه الحريات المختلفة وخاصة لان هذه الديمقراطية ترى من أهم وسائلها فى هذا الشأن وسيلة التأميم ، وهو يؤدى بطبيعته الى الحد من الحريات الاقتصادية عندما ينقل ملكية بعض المشروعات الكبيرة من يد الافراد الى يد الامة بعد تعويض أصحابها تعويضا عادلا •

وأما الديمقراطية الاجتماعية فانها تلعب دورها فى رفع مستوى الطبقات الكادحة والتقريب من الفروق بين الطبقات على أساس الاعتراف لافراد الطبقة العاملة - والضعفاء اقتصاديا - ببعض الحقوق ، هى التى نسميها بالحقوق الاجتماعية ، وهى كما يبين من ظروف تقريرها ليست مجرد قيد يرد على سلطة الدولة فى التصرف بل هى مقابل ايجابى تلتزم الدولة بتقديمه للافراد ليساعد على رفع مستواهم المادى•

والبلاد الغربية التى تتفاوت فى القيود التى تفرضها على الحريات العامة السابقة تتفاوت أيضا فى مدى اعتناقها لفكرتى الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية ، ومدى تقريرها للاثار المترتبة عليهما •

واذا ألقينا نظرة شاملة على الاوضاع فى دول المذهب الحر فاننا نشاهد أن مظاهر الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية فى النصوص الدستورية لتلك الدول ظلت بالغة الضعف طوال القرن التاسع عشر ٠ والدستور الوحيد الذى واجه هذين النوعين من الديمقراطية هو الدستور الفرنسى الصادر سنة ١٨٤٨ ٠ فقد كلف الدولة - فى مادته الاولى - بأن تسهر على توزيع خيرات المجتمع وأعبائه توزيعا عادلا ، وأناط بها - فضلا عن ذلك - أن تقوم بحماية المواطن فى شخصه وأسرته ودينه وملكه وعمله ، وأن تمكن كل فرد من أن ينال قدرا من التعليم ٠ ولكن هذه النصوص كانت محدودة الاثر فيما قررته من حقوق ، وجاءت الاحداث السياسية فجعلتها نصوصا نظرية محرومة من التطبيق العملى العميق ٠

١١٧ - وكان على الفقه الدستورى فى هذه البلاد أن ينتظر حتى انتهاء الحرب العظمى الاولى ليرى آثارها الواضحة فى هذا المجال ٠ فان الدساتير التى وضعت بعد نهاية هذه الحرب قد أفسحت مجالا لا بأس به لفكرتى الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية وان كانت مظاهر الديمقراطية الاجتماعية أعمق وأوفر ٠

فالدستور المكسيكى الصادر فى ٣١ يناير ١٩١٧ خصص نصوصا عدة لهذا الغرض وفرض على أصحاب الاعمال أن يقدموا لعمالهم المسكن الصحى المريح ، والخدمات الضرورية ٠

فالعامل يتمتع بضمانة هامة تتمثل فيما نص عليه الدستور من أن عقد العمل يجب الا يقلل من حريته أو حقوقه السياسية والمدنية (م ٥) ٠ وقد كفل الدستور للعمال فضلا عن ذلك الحرية النقابية (م ١٧) وحق الالتجاء الى التحكيم وحق الاضراب ، والحق فى أجور عادلة (١٣٢) ٠

ولم ينس هذا الدستور مبادىء الديمقراطية الاقتصادية فنص على حق الامة فى أن تفرض على الملكية الخاصة ، وبصفة خاصة على الشركات المساهمة ، كل القيود التى تتطلبها المصلحة العامة (م٦ ، ٧)٠

ثم جاء الدستور الذى نظم المانيا الاتحادية سنة ١٩١٩ - دستور فيمار - الصادر فى ١١ أغسطس ١٩١٩ فخصص فى القسم الثانى فصلا

للحياة الاجتماعية ، وفصلا للحياة الاقتصادية · فهو من الناحية الاقتصادية يعلن ان التنظيم الاقتصادى للدولة يجب أن يكون متفقا مع مبادىء العدالة ليضمن للجميع حدا أدنى من الحياة اللائقة (م ١٥١) ·

وتطبيقا لذلك فهو يقيد من حق الملكية ويفرض عليه أن يكون استعماله فى الخير العام للشعب (م ١٥٧) ولم ينس أن ينص صراحة على حق الدولة فى التأميم ويعرض لخطوطه الكبرى (م ١٥٦) ·

وهو من الناحية الاجتماعية يضع على عاتق الدولة حماية الاسرة والصحة العامة (م ١١٩) كما ينيط بها أن تسهر على حماية الاطفال وتقوم على رعايتهم من النواحى البدنية والذهنية والاجتماعية (م ١٢٠) وأن تسهر على حماية الشبيبة من الاهمال والاستغلال (م ١٢٢) وأن تنظيم خدمات الضمان الاجتماعى (م ١٦١) · وكان طبيعيا أن تتأثر كثير من الدويلات الالمانية - بهذه الاتجاهات التى قررها الدستور الاتحادى - وهى تضع دساتيرها الداخلية ·

ومن الدساتير التى سارت فى نفس الطريق الدستور الاسبانى الجمهورى الصادر عام ١٩٣١ فهو - من الناحية الاقتصادية - قد نص صراحة على أن كل ثروات البلاد مهما كان مالكها يجب أن تخضع لاعتبارات الاقتصاد القومى ، وان الملكية يمكن ان تؤمم ، وأن الدولة تستطيع أن تراقب المشروعات الاقتصادية وتخضعها لاعتبارات المصلحة العامة · ومن الناحية الاجتماعية فقد القى على عاتق الدولة أن تكفل لكل عامل الشروط الضرورية لحياة لائقة (م ٤٦) وأن تسهر على حماية الطفولة (م ٤٣) وأن توفر الثقافة وتجعلها فى متناول الجميع · (م ٤٨) ·

ونفس الشىء نجده فى الدستور الصربى الصادر سنة ١٩٢١ ، والدستور الرومانى الصادر ١٩٢٣ ، وكثير من الدساتير الاخرى كدستور الفيليبين الصادر سنة ١٩٣٥ الذى ينص فى المادة الخامسة على أن تبذل الدولة جهودها لكى تضمن الرفاهية والطمأنينة الاقتصادية لكل الشعب ·

١١٨ - واذا كان ذلك هو تأثير الحرب العظمى الاولى فان تأثير الحرب العظمى الثانية كان أقوى وأفعل · لقد سيطرت مبادىء الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية على عدد أكبر من الدساتير وبشكل أعمق ·

ولعل من أبرز الامثلة فى هذا الصدد الدستور الفرنسى الصادر سنة ١٩٤٦ فقد برزت فيه مبادىء الديمقراطية الاقتصادية والاجتماعية ٠

فقد نص فى مقدمته على أن كل مال وكل مشروع يكون لاستغلاله صفة المرفق العام ، أو يكون احتكارا فعليا ، يجب ان يصبح مملوكا للشعب ٠

أما مبادىء الديمقراطية الاجتماعية فهى لا تقل وضوحا : فقد نص ذلك الدستور صراحة على أن تكفل الدولة للفرد والاسرة الشروط الضرورية للنمو ٠ كما تكفل الحماية الصحية والاجتماعية ، وخاصة للطفل والأم والعمال والعجزة ٠ وأن كل فرد يوجد حسب سنه أو حالته البدنية أو العقلية أو ظروفه الاقتصادية ـ فى حالة لا يستطيع فيها العمل فان له الحق فى أن يحصل من المجتمع على وسائل العيش المناسبة ٠

ويمكن أن نجد نفس الاتجاهات فى الدستور الايطالى الصادر عام ١٩٤٩ ، وفى النصوص الجديدة التى أدخلت على الدستور الفيدرالى فى سويسرا عام ١٩٤٧ ، بل ونجدها ايضا فى انجلترا وان كانت قد تبدت هناك فى نصوص تشريعية عادية أممت بها الكثير من المشروعات الاقتصادية وصدرت من خلالها تشريعات عمالية كفلت كثيرا من الحقوق الاجتماعية للطبقات العاملة ٠

١١٩ ـ الحريات السياسية :

يقال ان الشعب يتمتع بحرية سياسية اذا كان هذا الشعب يحكم نفسه بنفسه فيختار بنفسه حكامه (١) ٠

ويقال ان المواطنين يتمتعون بحرية سياسية اذا كانوا يساهمون بشكل مباشر فى مهمة الحكم وبصفة خاصة فى عمل القوانين (٢) ٠

ويطلق على الحريات السياسية فى بعض الاحيان « الحقوق السياسية »، وهى ـ على وجه التحديد ـ تتمثل فى مساهمة المواطنين فى الحكومة ،

---

(١) Barthélemy et Duez : Traitè de dr. constitutionnel, 1933, p. 62.

(٢) Maurice Hauriou : précis de dr. constit. 2e éd. p.134

والادارة ، والعدالة (١) .

فأما مساهمة المواطنين فى الحكم فتتمثل فى حق التصويت ، وحق الترشيح للمجالس النيابية ، وأما مساهمتهم فى الادارة فتتمثل فى تولى الوظائف العامة ، واما مساهمتهم فى العدالة فتتمثل فى اشتراكهم فى عضوية هيئة المحلفين (أو جلوسهم كقضاة فى المحاكم عندما تأخذ الدولة بنظام القضاء الشعبى) .

١٢٠ - السمات العامة للديمقراطية الغربية فى مجال الحريات السياسية :

أولا : ان الديمقراطية الغربية - فى مجال الحريات السياسية - أصبحت تقوم على أساس الاعتراف بهذه الحريات لاكبر عدد من المواطنين ، فتقترب هيئة الناخبين - الى أبعد حد مستطاع - من الشعب فى تعدادها . ومن هنا أصبح « الاقتراع العام » هو القاعدة العامة فى تحديد هيئة الناخبين ، واعترف للنساء ايضا بحق الانتخاب .

ثانيا : ان الديمقراطية الغربية - فى مجال الحريات السياسية - تقوم على أساس التعدد الايديولوجى ، فالحكم لا يكون فيها انضماما لرأى واحد يفرض على الشعب ، بل اختيارا واسع المدى بين آراء واتجاهات متعددة تتنافس فيما بينهما فى نقاش حر . فليس هناك فقه رسمى يتمتع وحده بحماية القانون ، ويهدد ما عداه من الاراء والمذاهب . فالحكومة لا تقوم بمحاربة رأى مشروع ، والمذاهب والآراء كلها تعرض على الشعب وتأخذ فرصتها الكاملة فى ظلال حرية الرأى .

ثالثا : وهذا الوضع يرتب - فى مجال الحريات السياسية - أثرا آخر : ان الحكم للاغلبية مع مراعاة حقوق الاقلية .

فاجتماع الاغلبية حول رأى واحد لا يلغى وجود الاقلية ، انها تظل تعمل وتقنع حتى تصبح هى بدورها الاغلبية .

ان ذلك كله تطبيقا لمبدأين أساسيين : هما الحرية والمساواة .

رابعا : ان المعارضة تصبح هنا أمرا ضروريا للحكم وللديمقراطية نفسها . ولذلك فانها لا تعد أمرا كريها يجب الغاؤه أو اضعافه والحد منه . فهى تساهم فى تحقيق النفع العام بحكم ما تقوم به من رقابة الاغلبية

---

(١) Esmein et Nézard : Eléments de dr. constitutionnel, 8e èd. t.I. p. 587.

وتوجيهها والحد من غلوائها عند الضرورة ، والحلول محلها اذا سمحت لها الامة بذلك ٠

وان مبدأ « الحكم للاغلبية » لا يستمد قوته — فى الديمقراطية الغربية من توافر الاغلبية ذاتها ، بل من وجود أغلبية تكونت تكوينا حرا : فى جو من حرية الرأى والنقاش الحر ٠

مرة أخرى — الحرية والمساواة ٠٠٠

خامسا : ان دساتير الديمقراطية الغربية — وهى تجعل قيادة الحكم للاغلبية — تحرص على أن تضع أكثر من مصفاة وحاجز فى وجه هذه الاغلبية حماية للحرية الفردية ٠

فالنظام النيابى — بدلا من النظام المباشر — ومبدأ الفصل بين السلطات ، والاخذ بنظام المجلسين — وليس المجلس الواحد — والسماح برقابة دستورية القوانين ، كل ذلك يمكن ان يستخدم ليكون مجموعة من « الثقل الموازن » التى تقف — عند الضرورة — حائلا دون تمتع الاغلبية بسلطات مطلقة (١) ٠

١٢١ — جوهر الحرية فى الديمقراطية الغربية : التصوير القانونى للحرية :

— لقد تبينا — مما عرضناه حتى الآن — أن الحرية فى تصويرها العام — فى المجال السياسى بالذات — لا يمكن أن تحدد الا فى مواجهة سلطة معينة يراد حماية الحرية منها ، أو يراد ان تقوم الحرية ازاءها ٠

ولا شك أن الديمقراطية الغربية اذ تتخيل الحرية فانها تصورها تصويرا قانونيا ، أو تصويرا سياسيا (٢) ٠

فهى فى أسسها العامة تتخيل الحرية تقوم فى مواجهة « سلطة الحكم » ٠

والسلطة — هى أيضا — تصور تصويرا قانونيا ، انها السلطة التى تقوم فى الدولة طبقا لقوانينها الاساسية المكتوبة أو العرفية ٠

---

(١) Georges Vedel : Manuel élémentaire de dr. constitutionnel, 1949, p. 186.

(٢) الدكتور محمد عصفور : الحرية فى الفكرين الديمقراطى والاشتراكى — ص ١٦٣ — ص ١٦٨ ، ص ٢٥١ — ٢٨٥ ٠

والحرية بالتالى تصورهـا على أساس أنهـا مشاركة من الشعب فى هـذه السلطة (وهـذا هو التصويـر السياسى للحرية) ثـم تصورها بعـد ذلك قيدا يضعه الدستور والقانون على هذه السلطة فيمنعها من الاعتداء على هـذه الحريات والتعدى على المجالات المتروكـة لهـا · (وهـذا هـو التصويـر القانونى للحريـة) ·

فالسلطة اذن صورت تصويرا قانونيـا ، والحرية أيضـا أعطيت نفس التصوير · ولما بان لهم أن الحرية فى هـذا المعنى لا يمكن أن تقـوم مـع تطورات النظـام الرأسمالى واشتداد الاحتكارات ادخلوا عليهـا تعـديلا أرادوا به أن يحلوا « أزمة الحـرية » فجعلوا الى جانب الديمقراطيـة السياسية الديمقراطية الاجتماعية والاقتصـادية ، فتحولت الحريـة من قيد يمنع الدولة من التدخل الى التزام يجبرهـا على التدخل لتقدم خـدمات أيجابية للافـراد تعينهم بها على التحرر · وبذلك أصبح تدخل السلطة ليس أمرا كريها ، بل أمرا واجبا مستحبا (١) ·

١٢٢ - وعلى الرغم من هـذا التطور الاخير الذى تمثل فى الحقـوق الاجتماعية ، والديمقراطية الاقتصـادية ، فان التصويـر الاصلى للحرية ما زال تصويرا قانونيـا ·

فالديمقراطية - وان بدى لهم أنهـا امتدت الى الجانب الاقتصـادى - فانهـا لـم تمكن للشعب من السيطرة على مصـادر السلطان الاقتصـادى فى البلاد · وربمـا أصدرت الدولة بعض قوانين التأميم ، وربمـا قامت ببعض الاصـلاحات الاجتماعيـة ، ولكن النظام يظل أصـلا نظامـا رأسماليا ، والملكيـة تظـل أصـلا هى الملكيـة الخاصـة لوسـائل الانتـاج · ومهمـا فعلت الدولة فى هـذا المجـال فان تصرفهـا دائمـا محـدود برغبتهـا فى الابقـاء على النظـام الرأسـمالى · وفكرهـا السياسى يظـل أصـلا متأثرا بمبادىء المذهب الحـر ·

وهذا الوضع يملى على الديمقراطية الغربية أن تتجاهل - وهـى تحدد ظاهـرة السـلطة - أن هنـاك « حكومة خفية » (٢) الى جانب « الحكومة

---

(١) **Vedel : Manuel élément. de droit const. p. 11 et ss.**
Burdeau : Les liberté publique p. 11 et ss.

(٢) **Duverger : Dr. constit et institutions politiques, p. 27.**

الظاهرة » ، وأن هذه الحكومة الخفية وهى تتكون من قوى رأس المال تستطيع أن تملى على الحكومة الظاهرة ما تشاء من الاتجاهات والقرارات انها فى قوتها أشد رهبة وتحكما من الحكومة الظاهرة ، وفى الوقت ذاته أقل منها خضوعا للرقابة والقيود ٠

ان هذه السلطة - التى تزاولها الحكومة الخفية - ظلت خارج نطاق التصوير القانونى للحرية والسلطة ، فهى ليست « سلطة قانونية » ، وبالتالى فقد نجت من غزو الشعب لها ، فلا تخضع لما تخضع له الحكومة الظاهرة من قيود ٠ وبذلك ظلت قائمة ، رهيبة ، مستبدة ، يزداد ضغطها على الحريات العامة يوما بعد يوم على الرغم من قوانين التأميم القليلة ، وعلى الرغم من تقرير الحقوق الاجتماعية فى بعض الدساتير ٠

وهذا الوضع بالذات هو الذى استغلته الماركسية وركزت عليه فى هجومها فأعلنت أن الحرية الغربية حرية شكلية مجردة من المضمون الحقيقى ، وانها حرية لطبقة واحدة محسب هى الطبقة المستغلة ٠

١٢٣ - وليس ثمة شك فى أن للحرية جانبا آخر لا يكتمل مضمونها الا به : وأعنى به الجانب الاقتصادى ٠ ان هذا الجانب يجب أن نضعه فى الاعتبار جنبا الى جنب مع الجانب القانونى اذا شئنا للحرية أن تكون فى مجالها الطبيعى تمثل قيمة فعلية فى حياة الانسان ٠

فالحرية يجب ان تكون تحررا من رأس المال ، وفى نفس الوقت تحررا من سلطة الحكم ٠ فلا يكفى - لكى تتحقق - أن نصدر مجموعة من القواعد القانونية فى الدستور والقانون ٠ بل يجب أيضا أن ننهى استغلال الانسان للانسان وننهى سيطرة رأس المال على مقدرات البشر ٠ فالديمقراطية الغربية فى اقتصارها على الجانب القانونى ، واهمالها للجانب الاقتصادى بحكم سيطرة النظام الرأسمالى فيها سيطرة كاملة ، قد أدركت نصف الحقيقة واغفلت النصف الآخر ٠

واذا كان هذا شأن الديمقراطية الغربية ، فهل استطاعت الديمقراطية الماركسية أن تدرك الحقيقة كلها ؟ ذلك ما سنراه بعد حين ونحن نعرض للنظرية العامة للدولة فى الديمقراطية الماركسية ٠

الفصل الرابع

سـلطة الشعب

١٢٤ ـ عرضنا فيما مضى لسيادة الدولة La soveraineté de l'Etat. كركن من اركانها ، ونعرض الآن لنقطة اخرى هى : لمن السيادة فى الدولة ؟ Souveraineté dans l'Etat. أعنى ما هى الهيئة العليا فى الدولة التى لا تجد سلطة اعلى منها أو مساوية لها ؟ ٠

فى الحالة الاولى عرضنا لسلطة الدولة ذاتها ، أما فى الحالة الثانية فنحن نفترض ان الدولة قد قامت ، وانها تتمتع بسلطة سياسية ذات سيادة ، ونريد ان نعرف من الذى يملك السلطة العليا داخل هذا الاطار

ولا شك ان الاطار العام الذى رسمته الديمقراطية الغربية لحرية الشعب سوف يكون له ـ بالضرورة ـ اثره الحاسم فيما نعالجه هنا الآن ٠

والسلطة العليا ـ التى نعالجها هنا ـ انما نقصد بها السلطة الاصلية originaire التى تنبع سائر السلطات منها ، وهى لا تنبع من أى منها ٠ فمثلا سلطة العمدة تنبع من سلطة المأمور ، وسلطة المأمور تنبع من سلطة المحافظ ، وسلطة المحافظ تأتى من القانون ، وسلطة القانون تأتى من البرلمان ، وسلطة البرلمان تأتى من الدستور ، والدستور تضعه الجمعية التأسيسية ، وسلطة الجمعية التأسيسية تنبع من الامة ، وسلطة الامة لا تنبع من أى سلطة أخرى ، فليس هناك ما يساويها أو يعلوها ، اذن فهى السلطة العليا ٠ والامة هى صاحبة السيادة ٠

هذا هو منطق النظرية العامة للدولة فى الديمقراطية الغربية ، ان السيادة للامة ، أو الشعب ٠

ولم يكن الامر دائما كذلك ، فقبل ان تستقر الامور على هذا النحو ، عرف الفقه الدستورى ـ فى ظلال الحكم المطلق ـ العديد من المذاهب التى تنكر سيادة الامة (أو سيادة الشعب) ٠ ومن هذه المذاهب : المذاهب التيوقراطيه ٠

وسوف نعرض لهذه المذاهب أولا ، ثم نعرض بعد ذلك للمذاهب الديمقراطية التى تقوم على مبدأ سيادة الامة ، ومبدأ سيادة الشعب ٠

١٢٥ - المذاهب التيوقراطية : Les doctrnes théocratiques

ان نقطة البداية فى هـذه المذاهب انهـا تنسب مصدر السلطة الى الله، ومن ثم فانهـا تجعل له دورا مباشرا أو غير مباشر فى تحديد العضو المختص بمزاولة السيادة فى الدولـة • وهى لا تفعل ذلك نتيجة لفيض من الايمـان بالله ، ولكن رغبة فى تحقيق هـدف سياسى معين : هـو عـدم الاعتـراف بسلطة الشعب ، أو عدم الاعتراف بأى سلطة للكنيسة الكاثوليكية •

وهذه المذاهب ليس لهـا الان سوى قيمة تاريخية بحتة ،، فقـد اكتسحها التيـار الديمقراطى اكتسـاحا هائلا ، فجعل منهـا تاريخـا يروى وليس واقعـا يعاش •

وهذه المذاهب التيوقراطية تختلف فى القـدر الذى تتركه للارادة البشرية فى تحديد صاحب السيادة ، فمنهـا ما يعـدم دور الارادة البشريـة ، ومنهـا ما يجعـل لهـا بعض الاثر •

١٢٦ - أولا نظرية الطبيعة الالهية للحكام : ان هذه النظرية هى اقـدم النظريات التيوقراطية قاطبة ، وهى تخلع على الحكام طبيعة الهية : فهؤلاء يعينهم الله سبحانه وتعالى ، بـل وأكثـر من ذلـك فانهم يعتبرون آلهة ، ومن نسل الآلهة • فالاباطـرة الرومانيون وفراعين مصر القـديمة كانوا يعتبرون نفسهم آلهة ومن نسل الآلهة •

وهذه النظرية الوثنية لا يمكن أن تعيش فى عصر الذرة ، ويمكن القـول بأنهـا قـد انقرضت تماما من الفكـر الدستورى المتمدين • وكان اخـر تطبيق لها فى اليابان حيث كان الميكـادو يعد الاها ومن نسـل الآلهة •• وقد انتهى ذلك بعد هزيمة اليابان فى الحـرب العظمى الثانية •

١٢٧ - نظرية الحق الالهى المباشر : La théorie du droit divin surnaturel

لقـد بدأت هذه النظرية - فى التاريخ الدستورى - تأخـذ مكان النظرية الاولى ونقطة البدء فيها ان الله سبحانه وتعالى قد خلق « السلطة » واوجدها عندما خلق المجتمـع وجعل من « السلطة » شيئا ضروريـا لاستمراره وبقائه • وبالاضافة الى ذلك فانه سبحانه وتعالى لم يكتف بخلق « السلطة » ولكنــه جعلها لشخص معين أو أسرة مالكه معينة • فالحكام ليسوا من نسل الآلهــة ، انهم بشر كسائر البشر ، ولكن الله سبحانه وتعالى هو الذى عينهم فى مناصبهم •

وقد رحب الملوك - فى ظلال الحكم المطلق - بهذه النظرية كل الترحيب فهى تكفل لهم الا يقدموا حسابا للشعب أو أحد من رجال الكنيسة .

وقد وجد البروتستانت فى هذه النظرية ضالتهم وهم يناصبون الكنيسة الكاثوليكية العداء ، فأقاموا فقههم على ان الامير - أو الملك - انما يستمد سلطته مباشرة من الله ، فلا شأن للبابا به ولا شأن له بالبابا . وقد رد رجال الكنيسة على هذا الفقه بأنه يعطى لقيصر «ما لقيصر وما لله فى نفس الوقت»

وهذه النظرية اصبحت الآن - هى أيضا - فى ذمة التاريخ .

١٢٨ - ثالثا : نظرية الحق الالهى غير المباشر :

ان هذه النظرية أخف من سابقتها فى تدعيم الحكم المطلق . ونقطة البدء فيها ان الله سبحانه وتعالى قد خلق المجتمع البشرى وخلق معه السلطة وجعلها ضرورية له . فالمجتمع لا يسير بغير حكام يزاولون السلطة فيه . فالسلطة اذن مصدرها الهى . والسماء لا تتدخل مباشرة فى اختيار الحاكم وانما توجه الحوادث بشكل معين يتم معه اختيار الحاكم . فالحاكم يتم اختياره من السماء ولكن بشكل غير مباشر .

وقريب من هذا التصوير ما يذهب اليه فقه الكنيسة الكاثوليكية فى هذا الشأن . وهو يبدأ نفس البداية السابقة : فيرى ان المجتمع ضرورى للانسان: هذا الانسان الذى لا يستطيع ان يحيا الا فى مجتمع ، وهذا المجتمع بدوره لا يمكن ان تستمر الحياة فيه بغير منظم يوفق بين الاتجاهات المتعارضة الموجودة فيه ويجعلها تساهم فى تحقيق النفع العام . ومن هنا فلابد من رئاسة ولابد من رئيس . ولكن من أين تنبع سلطة هذا الرئيس أو الحاكم ؟ انه لا يمكن ان يستمدها من قوته لان القوة تخلق نظاما غير مستقر ، ولا يمكن ان يستمدها من ظروف الميلاد ففى القانون الطبيعى البشر جميعا سواسية ، ولا يمكن ان يستمدها حتى من رضاء المحكومين لأن المحكومين ان استطاعوا ان يختاروا شخص الرئيس فانهم لا يستطيعون خلق « السلطة » ذاتها ، وكل ما يقدرون عليه أن يختاروا من يزاول هذه السلطة . فالاساس الوحيد المقبول لاقامة « السلطة » هو ارادة الله ، الذى خلق المجتمع البشرى وأراد له ألا يحيا بغير رئيس .

فالسلطة اذن مصدرها الهى ، مصدرها فقط ، أما كيف تزاول هذه السلطة ، والاشكال التى تزاول فيها ، والشخص الذى يقوم بذلك : فأمور

متروكة للشعب نفسه • فالكنيسة لا تفضل شكلا معينا من اشكال مزاولة السلطة •

ومن هنا فان شكل الحكم فى المجتمع البشرى انما يتعلق بظروف هذا المجتمع نفسه ، وهذه الظروف متغيرة بطبيعتها • وهناك عامل واحد يكفل شرعية هذا الشكل من اشكال الحكم فى هذا المجتمع : ان يكون هذا الشكل مناسبا لتحقيق الخير العام فى هذا المجتمع •

فالسلطة فقط مصدرها الهى ، فهى وحدها ذات طبيعة الهية ، أما اشكال مزاولة السلطة ، واشخاص الحكام فأمور متروكة للشعب (١) •

وليس هناك تناقض كامل بين هذه النظرية وفقه سيادة الأمة أو سيادة الشعب • فالشعب هنا له دوره ، فهو الذى يختار الحاكم • والحاكم لا يحكم على هواه ، بل يتقيد فى حكمه بتحقيق الخير العام فى المجتمع •

ويأتى التناقض من الدور الناقص الذى جعلوه للشعب هنا : فالكنيسة فى فقهها هذا تجعل من الشعب مجرد أداة فى التنظيم البشرى للسلطة ، مجرد أداة فى تعيين الحكام (٢) • انه مجرد وسيط • أما السيادة فى الدولة فليست له •

وكان يمكن لهذا الفقه ان يتطابق مع فقه سيادة الامة لو أنه خطا الى الامام خطوة واحدة : فالسلطة من خلق الله ، والمجتمع من خلق الله ، والسماء والارض من خلق الله ، والجنة والنار بأمر الله ، ولكن من هو — فى دنيا البشر — صاحب السيادة فى هذه البقعة من الارض ؟ من الذى يملك السلطة العليا التى لا تفوقها سلطة ولا تساويها سلطة اخرى ؟ فى دنيا البشر — كما خلقها الله — الذى يملك هذه السلطة العليا هو الشعب •

١٢٩ — المذاهب الديمقراطية : الديمقراطية هى أن يحكم الشعب نفسه بنفسه والمذاهب الديمقراطية يميزها انها تجعل من الشعب صاحب السيادة

---

(١) — Chénon : La théorie catholique de la souveraineté nationale.

Lacour — Gayet : L'éducation politique de Louis 14.

(٢) — Georges Burdeau : Droit constitutionnel et institutions politiques, p. 117.

مصدر السلطات • والديمقراطية فى حد ذاتها ليست فكرة حديثة صاغها كتاب القرن الثامن عشر ولكنها وجدت قبل ذلك بكثير ، بل لقد وجـــدت حتى فى بعض الحضارات القديمة كروما وأثينا واسبرطة وغيرها من دويلات اليونان القديمة وان كانت لـم تعد مذهبا سياسيا واضح المعالم ذا أثــر فى تنظيم الحكم الا منذ القرن الثامن عشر •

ونقطة البدء فى المذاهب الديمقراطية انما نجدها فى فكرة المســاواة : فالافراد جميعا متساوون فلماذا نعترف لاحدهم بالسيادة دون الآخر ؟ أليس فى هذا اخلال بمبدأ المساواة ؟ اذن فليعترف لهم جميعا بالسيادة فتكون السيادة بذلك ملكا للمجموع وليس لفرد بعينه • كل هذا مفهوم ، ولكننا اذا أردنا أن نحدد مستقر السيادة بشكل أكثر تحديدا من الوجهة الفنية لوجدنا انقساما فى الرأى يشكل لدينا نظريتين :

١٣٠ ـ ١ ـ نظرية سيادة الشعب **La souveraineté populaire** هذه النظرية تنسب عادة الى جان جاك روسو (١) ، وتقضى بأن السيادة انما هى للشعب بسائر أفراده يملك كل فرد منها جزءا • وعلى حد تعبيره فى كتابه عن العقد الاجتماعى : انه اذا كانت الدولة تتكون من عشرة آلاف مواطن فان كل مواطن يملك جزءا من عشرة آلاف جزء من السيادة•فسيادة الشعب اذن هى السيادة المجزأة ويرتب ذلك آثارا هامة فى تنظيم الحكم فيما بعد : فحـق الانتخاب ـ المساهمة فى اختيار الحكام ـ يغدو حقا طبيعيا يتمتع به كل فرد بغير استثناء ، وهو حق لا واجب ، ولا يجوز تضييق نطاقه ومن ثم فلابد من الاخذ بمبدأ الاقتراع العام ، وبما أنه حق فلا يجوز اجــبار الفرد على استعماله ولا يجوز فرض عقــوبة على التخلف عن أدائه • هذه النظرية تتعارض تماما مع نظرية أخرى هى سيادة الأمة •

١٣١ ـ ١ ـ نظـرية ســيادة الأمة **La souveraineté nationale**

هذه النظرية هى النظرية التقليدية التى سادت فى الدساتير الفرنسية زمنا طويلا ومقتضاها أن السيادة ليست مجزأة بل هى واحدة لا تقبل التجزئة

---

(١) اننا نستطيع فى الحقيقة ان نجد فى كتابات جان جاك روســو أساسا لنظرية سيادة الشعب ، واساســا لنظرية ســيادة الأمة فى نفس الوقت • انظر ما قلنــاه آنفا فقرة ٦٢ وما بعدها •

ويعترف بها للأمة ككل ، ككيان مستقل عن أفرادها المكونين لها ٠ فالامة هى صاحبة السيادة وليس الأفراد ٠ صاحب السيادة هذا هو الذى يحدد من الذى ينوب عنه فى مزاولة السيادة ٠ ومن ثم فالأمة تترخص فى تكوين هيئة الناخبين كما تشاء تمنح حق اختيار الحكام لافراد دون آخرين كما تقتضيه مصلحة المجتمع ، وحق الانتخاب لا يغدو حقا بل واجبا يجوز اجبار المواطنين على استعماله بفرض عقوبة على المتخلفين ٠

ومبدأ سيادة الأمة ـ بهذا الوضع ـ لا يتطلب شكلا معينا من اشكال الحكومة فهو يتفق مع النظام البرلمانى والنظام الرئاسى ، مع الحكومة المباشرة وشبه المباشرة والنيابية ٠ وفى هذه ميزة كبرى له ويمكن أيضا أن توجه اليه الانتقادات من خلالها (١) ٠

---

(١) انظر الدكتور عبد الحميد متولى : الانظمة السياسية والمبادىء الدستورية العامة ٠ ص ١٦٠ ٠

الباب الثالث

الدستور
فى الديمقراطية الغربية

١٣٢ - ان التصوير القانونى للحرية الذى استقرت عليه الديمقراطية الغربية من شأنه ان يجعل للدستور أهمية خاصة ٠

فالدستو هو القانون الاساسى للدولة ، هو اعلى قوانين الدولة وأسماها ، وهو بمـا يحتويه من مواد يرد كقيد على سلطة الحكام الدولة ٠

الفصل الأول
الدستور
تنظيم للسلطة وتنظيم للحرية

١٣٣ - المعنى الشكلى والمعنى المادى للدستور :

اننا اذا أردنا أن نعرف نظاما أو قواعد تتعلق بالقانون العام طالعنا - على الفور معياران يتنازعان هذا التعريف : أولهما المعيار الشكلى ، والآخر هو المعيار الموضوعى ٠

فأما المعيار الشكلى فهو يعتمد بصفة أساسية على الشكل الخارجى للقاعدة أو الجهة التى أصدرتها ، وأما المعيار الموضوعى فهو يعتمد على مضمون القاعدة أو موضوعها أو مادتها ، ولذلك فهو يسمى بالمعيار المادى أو الموضوعى ٠

ونفس الشىء يشاهد ونحن نعرف الدستور ، فاذا نظرنا اليه فى ظل المعيار الشكلى فهو مجموعة من القواعد التى لا يمكن أن توضع أو تعدل الا بعد اتباع اجراءات خاصة تختلف عن اجراءات القانون العادى ٠ فالدستور فى هذا المعنى يشمل الدستور الجامد دون الدستور المرن الذى يعدل بنفس اجراءات القانون العادى ٠

أما الدستور - فى ظل المعيار المادى أو الموضوعى - فيقصد به مجموعة القواعد التى تنظم مزاولة السلطة السياسية فى الدولة ، فتنظم شكل الدولة الخارجى والسلطات المختلفة فيها ووظيفة كل منها والعلاقات فيما بينها .

وفى ظل المعيار الاول فان بعض الدول يمكن الا يكون لها دستور ، كانجلترا مثلا . ذلك لان دستورها مرن يعدل بنفس الطريقة التى يعدل بها القانون العادى . وفى ظل المعيار الثانى فان كل الدول بغير استثناء لابد أن يكون لها دستور لانها جميعها تقيم مجموعة من القواعد التى تنظم السلطة السياسية فيها أيا كان كيان هذه السلطة .

وفى كثير من الأحيان فان الدستور ينطبق عليه هذا الوصف فى ظل المعيارين معا ، فتكون القواعد المتعلقة بالسلطة السياسية فى الدولة قد صدرت باجراءات خاصة تختلف عن اجراءات القانون العادى . وهذا لا يمنع من أن نشاهد فى جميع البلاد تقريبا بعض القواعد المتعلقة بنظام الحكم تصدر بقانون عادى - كقواعد الانتخاب - أو بعض الأمور التى لا تتعلق بتنظيم السلطات العامة توضع فى الدستور لضمان ثباتها كالقواعد المتعلقة بالادارة المحلية مثلا .

١٣٤ - هل الدستور تنظيم للسلطة أم تنظيم للحرية ؟ :

هل يكفى فى الدستور - لكى يسمى دستورا - أن يتناول تنظيم السلطة السياسية فى الدولة ، أم أنه يجب - لكى يحمل هذا الاسم - أن يضع أسس الحريات العامة ويكفلها للافراد ؟ .

لقد تطور الفكر الدستورى فى هذا الشأن تطورا واضحا ، ومازلنا نشاهد هذا التطور حتى وقتنا هذا . فقد سادت فى أواخر القرن الثامن عشر فكرة معينة - هى من نتائج الفكر السياسى للثورة الفرنسية - تقول بأن الدستور انما يعنى فقط نوعا خاصا من التنظيم السياسى تقيد فيه سلطات الحكام وتقرر فيه أسس الحريات العامة للافراد . وقد استندت هذه الفكرة فى نشأتها الأولى على المادة ١٦ من اعلان حقوق الانسان والمواطن الصادر عن الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ - التى تقول : ان كل مجتمع لا تقرر فيه ضمانات لحقوق الأفراد ولا يسود فيه مبدأ الفصل بين السلطات هو مجتمع ليس له دستور .

وهذه الفكرة وان استمرت طوال القرن التاسع عشر الا أنها اهتزت بعض الشىء فى القرن العشرين . فكثير من الفقهاء يرون أن الدولة يمكن أن يكون لها

دستور حتى وان أخذت بنظام من أنظمة الحكم المطلق . وعندما قال الاستاذ مركين جتزيفتش ان القانون الدستورى هو « تنظيم للحرية » رد عليه الاستاذ مارسيل بريلو قائلا ان الاصح أن يقال انه « تنظيم للسلطة » (١) .

ومع ذلك فاننا نشاهد أن الدستور لا ينال احترامه لدى الفقهاء الا اذا كفل الحريات العامة للافراد . فالدولة لا يكون لها نظام دستورى الا اذا كفلت الحريات العامة للافراد فى دستورها . فالنظام الدستورى لا يسلم الفقهاء بوجوده فى دولة ما الا اذا كان الدستور فيها مطبقا وكانت الحريات العامة فيه مكفولة .

وعلى أية حال فانه يشاهد فى الفقه الدستورى الحديث أن المؤلفات التى كانت ترى فى الدستور أنه تنظيم للسلطة فحسب بدأت تخفف من غلوائها وتفسح مكاناها ما للحريات العامة كموضوع هام من موضوعات القانون الدستورى (٢) . ومن ناحية أخرى فاننا يجب أن نفرق فى وضوح بين دولة لها دستور ، ودولة لها نظام دستورى ، فكل دولة — أيا كان نظام الحكم فيها — يمكن أن يكون فيها دستور (٣) ، ولكن الدولة لا يكون فيها نظام دستورى الا اذا وجدت بها حكومة مقيدة — لا مطلقة — تتقيد فيها السلطات كلها بنصوص الدستور الذى يكفل الحريات العامة (٤) .

١٣٥ — هل يوجد الدستور فى الدول الناقصة السيادة ؟ :

ان الذى يثير هذا التساؤل عندنا أن تاريخنا الدستورى مزدحم بالدساتير أو « بالقوانين النظامية » حتى فى العهد الذى كانت مصر فيه دولة ناقصة السيادة . فهل يمكن أن يوجد الدستور فى الدولة الناقصة السيادة ؟ لقد اهتم الفقه الدستورى بهذه المشكلة من قديم وكان أكثر الناس اهتماما بها الفقهاء الالمان الذين بحثوا هذا الموضوع وفى مخيلتهم وضع الدويلات فى الدولة الاتحادية .

---

(١) — Prélot : Précis de droit constit. 2 édit p. 16.

(٢) لاحظ هذا التطور فى كتابات الاستاذ بريلو . وقارن مؤلفه السابق بمؤلفه الصادر سنة ١٩٥٧ فى مجموعة مختصرات داللوز من ص ٣١ الى ٣٣ .

(٣) انظر بحث الاستاذ بيردو فى Melange Mestre ص ٥٣ وما بعدها .

(٤) Laferrière — المطول فى القانون الدستورى — ص ٢٦٥ .

وقد انتهى الفقه الدستورى فى هـذه المشكلة الى أن الدولة الناقصة السيادة يمكن أن يكون لهـا دستور ، مع التسليم بأن حريتهـا فى وضـع مثل هـذا الدستور أو تعديله لن تكون كاملة • وكانت وجهـة نظرهم فى ذلك أن الدولة الناقصة السـيادة اذ هى نظمت سلطاتهـا الداخلية فى وثيقة فان هـذه الوثيقة تسمى دستورا • وحتى اذا كانت الدولة الحامية أو الدولة صاحبة الوصاية هـى التى وضعت هذا الدستور فانه لا يفقـد وصـفه هذا الا اذا كانت الدولة المحمية أو الخاضعة للوصاية لا تستطيع تغييره عندما تريـد •

ومع ذلك فان هنالك ثمة ملاحظة تفرض نفسهـا من خلال التـاريخ الدستورى وهى أن الدولة الناقصة السيادة وان استطاعت أن تضع الدستور الا أنهـا لن تستطيع دائمـا أن تضع الدستور الذى يكفـل حريـات الافـراد• واذا تركنـا وضع الدويلات فى الدولة الاتحاديـة وأخذنا وضع الدولة المحمية أو الدولة الخـاضعة لنظـام الوصاية فاننـا نـرى أن دسـاتيرهـا سوف تتأثـر - الى أقصى حـد - بوضعهـا السياسى وسوف تكـون فى غالبيتهـا الساحقة - ان لـم تكن كلهـا - مجـرد تنظيم للسلطة فحسب فـلا تشـمل أى تنظيم للحرية • وحتى فى تنظيمهـا للسلطة فانهـا تبتعـد فى كثير من الاحيـان عن الانظمة الديمقراطية السليمة •

الفصل الثانى

الدستور فى النشأة والتعديل والالغاء

كيف يوضع الدستور ؟ وكيف يعدل ؟ ومتى يلغى ؟ أمـور ثلاثة يحتم علينـا أن نعرض لهـا على التوالى فيمـا يلى :

المبحث الأول

الدستور من حيث النشأة

١٣٦ - **الدستور العرفى والدستور المكتوب :** يختلف الدسـتور من حيث النشأة باختلاف طبيعته ، فالدستور العرفى فى هـذا يختلف عن الدستور المكتوب ، الاول تتكون قواعده بالعـادة والسوابق الدستورية المتكررة ، أمـا الثانى فتحتوى قواعده وثيقـة يطلق عليهـا اسـم « الدستور » وهـذا فى الواقـع نوع من اختلاط الوثيقـة بمضمونهـا •

واذا رجعنا الى التاريخ الدستورى لوجدنا أن الدساتير العرفية اسبق فى الظهور من الدساتير المكتوبة ومازالت انجلترا حتى اليوم دولة يحكمها دستور عرفى ٠ والواقع أن معيار التفرقة فى هذا المجال - بين البلاد ذات الدستور العرفى والبلاد ذات الدستور المكتوب - انما هو معيار نسبى :فالبلاد ذات الدستور العرفى لا يخلو الامر فيها من بعض وثائق دستورية مكتوبة وان كان العرف يغلب عليها ، والبلاد ذات الدستور المكتوب لا يمتنع فيها وجود بعض القواعد العرفية ٠ ومعيار التفرقة انما يقوم على أساس الغالب الاعم من القواعد وهل هى مكتوبة أم عرفية٠ فانجلترا مثلا ذات الدستور العرفى بها عدد من الوثائق المكتوبة كالعهد الاعظم Magna Carta الصاد سنة ١٢١٥ ووثيقة ملتمس الحقوق Petition of Rights الصادرة سنة ١٦٢٩ ، ووثيقة اعلان الحقوق Bill of Rights الصادرة سنة ١٦٨٨ ٠٠ الخ ٠

١٣٧ - وفى مجال المفاضلة بين الدستور العرفى والدستور المكتوب انقسم الرأى : فهنالك من دافع بقوة واضحة عن الدساتير العرفية على اساس انها تنبع من حاجات الامة وتظل طالما كانت متفقة مع هذه الحاجات وتزول بزوالها ٠ انها تقريبا نفس الحجج التى تقال دفاعا عن القاعدة القانونية العرفية ٠ ولكن الدساتير المكتوبة - فى العمل - كانت لها الغلبة ٠ لقد أخذت تنتشر بصفة خاصة منذ القرن الثامن عشر وكان الكثيرون من المفكرين الاحرار يرون فيها وسيلة للتربية الوطنية للمواطنين يتعلمون بها التعلق بالوطن وهم يرون مدى ما قرره لهم القانون الاساسى من حقوق ، هذا فضلا عما كانوا يرونه فى الدستور المكتوب من تشابه مع العقد الاجتماعى ٠ فالعقد الاجتماعى الذى تكونت به الجماعة السياسية عند روسو يشبه الى حد كبير - فى نظر البعض - القانون الاساسى الذى ينظم الجماعة السياسية فى تطورها الحديث ومن ثم فان هذا القانون الاساسى يجب أن يكون مكتوبا حتى يعرف الافراد مدى ما تنازلوا عنه من حريات ومدى ماظل لهم من حقوق ٠

وأول الدساتير المكتوبة التى ظهرت فى القرن الثامن عشر كانت دساتير الولايات الامريكية التى بدأت توضع ابتداء من سنة ١٧٧٦ بعد استقلال هذه الولايات عن انجلترا ، فلما كونت هذه الولايات فيما بينها تعاهدا

صدر دستور الدول المتعاهدة سنة ١٧٨١ ، وبازدياد الروابط بينهـا تركت نظـام الدول المتعاهـدة الى نظـام الدولة التعاهدية (الاتحادية) وظهـر الدستور الاتحـادى سنة ١٧٨٧ وهـو نفسـه الذى يحكم الولايـات المتحدة اليوم بعـد أن ادخلوا عليه الكثير من التعديلات ٠

ولما قامت الثورة الفرنسية اعتنق رجالهـا فكـرة الدسـاتير المكتوبة وكان أول دستور لهم وهو دستور سـنة ١٧٩١ دستورا مكتوبا ، ومنـذ ذلك الحين وفرنسـا تأخـذ بالدساتير المكتوبة ولا استثنـاء فى هـذا على كثرة ما توالى عليهـا من عهود سـياسية ٠ ومن فرنسـا وامريكـا انتشرت فكـرة الدساتير المكتوبة الى كل بـلاد العـالم حتى ليمكن القول اليـوم أن كل الدساتير التى توضع فى أى بلـد من بلاد العالم انمـا هى دسـاتير مكتوبة ٠

١٣٨ - **أساليب نشأة الدساتير** : قلنا ان الدستور العـرفى يختلف فى نشأته عن الدستور المكتوب ٠ فالاول ينشـأ بتكـرار السوابق الدستورية مع الاعتقاد بالزامهـا أما الثانى فان هنـاك وثيقـة مكتوبة تتضمن أحكامه٠ وكثيرا مـا يثار التساؤل : كيف توضع هـذه الوثيقـة المكتوبة ؟ هنـاك أولا الطرق ذات الصبغة الملكيـة ، والطرق ذات الصـبغة الديمقراطية ، والمعاهدات الدولية ٠

١٣٩ - **الاساليب ذات الصبغة الملكيـة** : هى فى الواقـع اسلوبان : أسلوب المنحة وأسلوب العقـد ٠

١ - كثيرا ما يصدر الدستور فى شكل منحة من الملك الى شعبه ٠ وهذا الاسلوب ، اسلوب المنحة يتفق مـع ما كان الملوك يدعونه لانفسـهم من حق الهى : فهم باعتبارهم اصحاب السيادة يتنازلون مختـارين لشعوبهم عن بعض أو كل هـذه السـيادة ، ومن ثـم فهـذا الاسـلوب يتعارض تعارضـا واضحا مع التيار الديمقراطى الذى يجعـل السـيادة للامة وحدهـا ، ولهـذا فليس غريبـا أن توجه اليه سهـام النقـد على أسـاس انه يجرح كرامة المواطنين فضـلا عن أن الملك وقـد منح يملك سـحب منحته - على الاقل نظريـا - وهو امـر لا يسـلم به الفقهـاء فى يسر ، ومن أجله يرفضون المنحة كاسلوب لنشأة الدساتير ٠ ومن الدساتير التى صدرت

فى شكل منحة الدستور الذى أصدره لويس الثامن عشر – بعد الثورة الفرنسية – فى ٤ يونيه ١٨١٤ ٠

٢ – وقد يصدر الدستور فى شكل عقد بين الملك والشعب ، وقد قدم التاريخ الدستورى لنا مثلا على ذلك عندما تولى لوى فيليب عرش فرنسا عام ١٨٣٠ ، اذ وقف أمام البرلمان يستمع الى تلاوة الدستور الذى اعده نواب الامة ثم وافق عليه وأقسم يمين الولاء له ، فقام الدستور عقدا بينه وبين الشعب ممثلا فى نوابه ٠ وهذا الاسلوب ولو أنه أكثر ديمقراطية من الاسلوب السابق الا انه مع ذلك لا ينجو من النقد ونقطة البداية فيه انه يجعل من الملك طرفا مساويا للامة فى حق السيادة مع أن السيادة فى – الفكرة الديمقراطية – هى للامة دون سواها ٠

١٤٠ – الاساليب الديمقراطية فى وضع الدستور :

ان الاساليب ذات الصبغة الملكية يجمعها طابع مشترك : فهى اما ان تعترف بالشعب شريكا فى السلطة مع سواه ، أو لا تعترف به اطلاقا كصاحب للسلطة التأسيسية الاصلية ٠ واما الاساليب الديمقراطية فلها سمة واحدة : انها تعترف بالشعب ، والشعب وحده ، صاحبا للسلطة التأسيسية الاصلية ٠ وهى تتبدى فى اسلوبين : الاول ان يوضع الدستور بواسطة جمعية تأسيسية ، والثانى : ان يصدر الدستور بناء على استفتاء شعبى ٠

١٤١ – وضع الدستور بواسطة جمعية تأسيسية :

ان الدستور قد يوضع – فى بعض الاحيان – بواسطة مجلس نيابى ، يناط به – منذ انتخابه – ان يقوم بوضع هذا الدستور ٠ وهذا المجلس هو ما يسمى « بالجمعية التأسيسية » أو « المجلس التأسيسى » ٠ وقد عرف هذا الاسلوب فى وضع الدساتير لاول مرة فى الولايات المتحدة الامريكية اذ استعملته معظم الولايات – فى وضع دساتيرها – حتى قبل أن تندمج فى نظام الدولة الاتحادية ٠ ويتميز هذا الاسلوب بأنه « أسلوب نيابى » فى وضع الدساتير ، اذ النظام النيابى – كما نعلم – يتميز بأن صاحب السيادة يزاول سيادته فيه بواسطة نواب ، هؤلاء النواب يقررون دائما بصفة نهائية ، أى دون الرجوع الى الشعب فى الاستفتاء ٠

واذا كان هذا الاسلوب قد عرف نشأته الاولى فى الولايات المتحدة

الامريكيــة فانه قـد لقى انتشـارا كبيرا فى ظلال المبادىء الدستورية التى جاءت بهـا الثورة الفرنسية الكبرى التى نشبت سنة ١٧٨٩ ٠ فقـد استعمل فى وضع دستور سنة ١٧٩١ ، كمـا أستعمـل فى وضع دستور الجمهورية الثانيــة سنة ١٨٤٨ ، ودستور الجمهورية الثالثة سنة ١٨٧٥ ٠ وقـــد انتشر استعمـاله بعـد ذلك فى بلاد كثيرة وخاصــة بعـد الحـرب العظمى الاولى اذ استعين به فى وضع معظم الدساتير التى وجدت فى ذلك الحين ٠ وهو وان وجـد – بعد الحرب العظمى الثانيــة – منافسة كبيرة من الاسلوب الديمقراطى الثانى – أسلوب الاستفتاء الشعبى – الا أنه قـد أخـذ به فى بعض البلاد ، فاستعمل فى وضع الدستور اليوغسلافى (الصادر فى ١٥ ينـاير ١٩٤٦) والدستور اليابانى (دستور ٥ نوفمبـر ١٩٤٦) والدستور الايطالى الصادر (فى ٢٧ ديسمبر ١٩٤٧) والدستور البلغارى (الصادر فى ٤ ديسمبر ١٩٤٧) والدستور التشيكوسلوفاكى (الصادر فى ٩ يونيــه ١٩٤٨) ٠

ويلاحظ أن الذين يفضلون هـذا الاسلوب هم أولئك الذين يفضـلون النظـام النيابى كشكل لمزاولة الديمقراطية ٠ فكمـا أن صاحب السيادة يزاول سيادته – فى الامور التشريعية – بواسطة نواب عنـــه يقررون بصفة نهائيــة ودون أن يرجعوا اليه – من الوجهة الرسمية – يسألونه الرأى فى الاستفتاء ، فانه يجب أن يزاول سيادته – فى الشئون الدستورية – بنفس الطريق فينتخب جمعية تأسيسية تضـع الدستور دون أن تعرضــه عليــه ، وهم اذ يذهبون هـذا المذهب فان اعتبارات معينة تلوح فى أذهانهم قـد يكون من أهمهـا أنهم يعتقدون أن النواب قـد يكونوا فى هـذا المجال أكثـر هدوءا واقل تأثـرا بالعواطف الهوجاء العابرة ، وأكثـر مراعـاة لاعتبارات المستقبل البعيد من جماهير الشعب نفسها ٠

وعلى أية حال فان هنالك قاعدة هامة تبدو لنا بوضوح من خلال أحداث التاريخ الدستورى ، وهى أن اختيار هـذا الاسلوب أو ذاك فى وضع الدستور أو اختيار هـذا النظـام أو ذاك فى حكم البلاد ، لا يرجـع الى الحجج النظرية والاعتبارات الفقهية بقدر ما يرجـع الى الظروف السياسية نفسهـا ، فان للواقـع منطقا يعلو على المنطق النظرى المجرد ٠

ويلاحظ أن الشعب اذا انتخب جمعيه تأسيسية لوضع الدستور فـان التقاليـد الدستورية تجعل لهـذه الجمعية السلطة التشريعية الى جـــانب

السلطة التأسيسية ، وهى وان كانت يحكم الظروف ملزمة بأن تجعل السلطة التنفيذية لهيئة محدودة العدد الا أن هذه الظروف نفسها تجعل هذه الهيئة التنفيذية خاضعة خضوعا تاما للجمعية التأسيسية ، فتكون العلاقة بينهما كتلك العلاقة التى توجد فى النظام المجلسى أو نظام حكومة الجمعية النيابية • وهذا النظام - كما نعلم - يجعل من الحكومة مجرد تابع للبرلمان ، تنفذ ارادته وتسير على سياسته •

١٤٢ - الاستفتاء الشعبى :

ان الدستور فى هذه الحالة يوضع بواسطة مجلس نيابى أو لجنة حكومية ، ثم يعرض على الشعب فى استفتاء دستورى ليقرر الموافقة عليه أو رفضه • والاستفتاء الشعبى - كوسيلة لوضع الدستور - قد عرف أيضا فى ابان الثورة الامريكية ، وقد استعملته بعض الولايات فى وضع دساتيرها • وكان هنالك اتجاه ينظر اليه على أنه الاسلوب الديمقراطى الوحيد الذى يفسح للشعب مكانا حقيقيا فى السلطة التأسيسية الاصلية •

ولم يجد الاستفتاء الشعبى - الدستورى - مجالا كبيرا فى التاريخ الدستورى الفرنسى ، فقد أستعين به فى وضع دستورين فقط سنة ١٧٩٣، ودستور سنة ١٧٩٥ (المعروف باسم دستور السنة الثالثة) •

واستعان به نابليون الاول فى وضع دستور السنة الثامنة ، ولم يستعمل بعد ذلك الا بواسطة نابليون الثالث فى تولى الحكم واقامة الديمقراطية القيصرية • ولعل استعماله فى هذه المرات استعمالا غير ديمقراطى للضغط على الناخبين هو الذى نفر الجميع منه وجعلهم يتجهون الى نظام الجمعية التأسيسية ، وخاصة وأن المذهب الحر الذى ساد طوال القرن التاسع عشر كان يفضل النظام النيابى،ويرى فى النواب المعبرين الطبيعيين عن ارادة الامة • وقد ظلت هذه الاعتبارات سائدة حتى نهاية الحرب العظمى الثانية وحينئذ توارت هذه الاعتبارات أمام تيار جديد يرى فى الاستفتاء الشعبى الاسلوب الديمقراطى الاول لوضع الدستور • فكان طبيعيا أن تستعمله فرنسا فى وضع سائر النصوص الدستورية التى توالت عليها منذ ذلك الحين •

أما فى غير فرنسا فان عددا من البلاد قد استعملته بعد الحرب العظمى الاولى فى وضع دساتيرها ، ولكنه لم ينتشر الانتشار الكبير الا بعد الحرب العظمى الثانية •

ويمكن القول بأن الرأى السائد الان يـرى فى الاستفتاء الشعبى أكثر الوسـائل ديمقراطية فى وضع الدستور ، وذلك على أسـاس أنه أكثـر الاساليب تعبيرا عن الرأى الحقيقى للامة . فالنواب ـ بدعوى تمثيلهم للامـة ـ قـد يحلون ارادتهم محل ارادتهـا ، وقـد لا يحسنون التعبير عن هـذه الارادة ، فالامة قـد لا تستطيع أن تعبر من خلالهم عن رأيهـا ، ولكنهـا سوف تستطيع ذلك بغير شك فى الاستفتاء الشعبى .

والحقيقة أن هـذا الاتجاه الجديد انمـا هو صدى لاتجاه آخـر فى كيفية ممارسة الديمقراطية . فالنظـام النيابى وان كان هو السائد فيمـا مضى الا انه قد بدأ الآن يفسخ مكانه للنظـام الديمقراطى شـبه المباشر . فهـذا النظـام لا يجعل النواب يستقلون دون الأمة فى ممارسة ما يعهـد اليهم به من أختصاصات ، وانما يقررون فى بعض الاوقات بصفة نهائيـة وفى البعض الآخـر بشرط الرجوع الى الشعب فى الاستفتاء . فالنظـام شـبه المباشر وهو يجعل للشعب مكانا رسميـا فى العملية التشريعية حتى بعـد انتخاب النواب يبدو متصـفا بالطابع الديمقراطى أكثر من النظـام النيابى . ولذلك فان الاتجاه الدستورى السـائد يميل اليه اليـوم ، لا ليطبق فى المجال التشريعى وحـده ، وانمـا فى المجـال الدسـتورى أيضـا .

١٤٣ ـ **أسلوب المعاهدات الدولية** : قـد ينشأ الدسـتور عن طريق معاهدة دولية . فمثلا قـد تتفق بعض الدول الصغيرة فيمـا بينهـا علـى الاندماج فى دولة موحدة أو اتحادية وتجعـل شرطـا لهـذا الاندمـاج أن يوضع الدستور على نمط معين . وبعـد مفاوضـات تجرى فيمـا بينهـا يوضع الدستور المقترح فى معاهـدة دولية تكون آخـر مـا يوقعونه باعتبارهم دولا مستقلة . وهـذه الطريقة فى نشأة الدساتير ليسـت واسـعة الانتشار الى حـد أن الكثير من كتب الفقه لا تجد باسا فى تجاهلهـا وعـدم ذكـرهـا ، لقـد وجدت لهـا بعض تطبيقـات قليلة فى القـرن التاسـع عشر فصـدر بهـا دستور الامبراطورية الالمانية ١٨٧١ ودستور دوقيـة فارسوفيـا سنة ١٨٠٧ ولكنهـا لـم تتكرر كثيرا لا فى القـرن التاسـع عشر ولا فى القـرن العشرين .

١٤٤ ـ **قيمة التقسيم السابق** : واننـا لنلفت النظـر الى أن التقسيم

السابق لاساليب نشأة الدساتير ليس جامعا مانعا اذ انه يشمل فقط تقسيم الدساتير فى الاحوال العادية فقط : فالدساتير التى تصدر فى الظروف الاستثنائية لاتندرج تحته • فمثلا دستور مؤقت يصدره قائد الثورة لينظم الحكم فى فترة مؤقتة تتلو قيام الثورة هذا الدستور فى أى قسم يوضع ، هو لا يعد منحة ولا عقدا ولا من عمل جمعية تأسيسية أو استفتاء شعبى أو معاهدة دولية فماذا يكون ؟ هذا الوضع شاهدناه فى مصر بالنسبة للدستور المؤقت الذى أصدره قائد الثورة سنة ١٩٥٣ واستمر يحكم مصر لمدة ثلاث سنوات ، وقد قلنا بصدده أنه عمل عادى ، مجرد عمل من اعمال الثورة قامت به الثورة لان نجاحها كان يقتضيه(١)

والتقسيم السابق أنما ينصب على الدولة ذاتها وهى تضع دستورا لها ولكنه لا ينطبق فى حالة أندماج دولتين مستقلتين فى دولة واحدة اتحادية أو بسيطة ، حينئذ يلزم أمران : معاهدة دولية واستفتاء شعبى وأحدهما - فى اعتقادنا - لا يكفى •

المبحث الثانى

الدستور من حيث التعديل والالغاء

١٤٥ - الدساتير المرنة والدساتير الجامدة : كيف يعدل الدستور ؟ اما ان يعدل بنفس الطريقة التى تعدل بها القوانين العادية وهذا هو الدستور المرن ، وأما ان يحتاج تعديله الى اجراءات خاصة اكثر تعقيدا من اجراءات التشريع العادى وهذا هو الدستور الجامد • فمعيار التفرقة بين الدستور الجامد والمرن انما يوجد فى مدى قابليته للتعديل عن طريق التشريع العادى •

والدستور العرفى غالبا ما يكون مرنا يعدل اما بعرف مضاد أو بقانون عادى ، ومثال الدستور العرفى المرن نجده فى أنجلترا • فالدستور الانجليزى يمكن تعديل قواعده بقانون عادى يصدره البرلمان فيعدل حتى الاحكام المكتوبة التى احتوتها وثائق مدونة • وقد عبر عن هذه القاعدة بشكل ساخر أحد الفقهاء الانجليز فقال : ان البرلمان الانجليزى

---

(١) أنظر « النظام الدستورى المصرى » للدكتور مصطفى أبو زيد فهمى - الطبعة الاولى - ١٩٨٤ - ص ١٣١ وما بعدها •

يستطيع فى أى وقت الغاء كل الوثائق الدستورية الهامة ـ كالعهد الاعظم (الصادر سنة ١٢١٥) ووثيقة اعلان الحقوق وملتمس الحقوق ـ بجرة قلم ، بل يستطيع التنازل عن سلطاته الدستورية نفسها فيسند الحكومة الى الاتحاد العام لنقابات العمال أو الى الامم المتحدة ، وكل هذا بنفس الطريقة التى يعدل بها مثلا تنظيم مجلس بلدى لندن !! (١) والدستور المرن ليس من الضرورى ان يكون عرفيا بل قد يكون مكتوبا ايضا ، ومثال ذلك الدستور الايطالى الصادر سنة ١٨٤٨ الذى لم ينص على اجراءات خاصة لتعديله فأمكن ادخال عدة تعديلات عليه فى ظل النظام الفاشستى باستعمال اجراءات التشريع العادى أى بواسطة قانون عادى • ونفس الشىء نجده ايضا فى الدستور السوفيتى الصادر سنة ١٩١٨ ودستور دولة ايرلندا الحرة الصادر سنة ١٩٢٢ فكلاهما دستور مكتوب ومرن فى نفس الوقت •

ولكن الغالب فى الدساتير المكتوبة ان تكون جامدة فلا يمكن تعديلها بقانون عادى بل لابد لذلك من الالتجاء الى اجراءات خاصة ، ومعظم دساتيرنا المصرية الحديثة من هذا الطراز : فدستور سنة ١٩٢٣ ، ودستور سنة ١٩٣٠ اللذان صدرا فى العهد الملكى ، ودستور جمهورية مصر الذى صدر عام ١٩٥٦ ، والدستور الحالى الذى صدر عام ١٩٧١ كلها دساتير جامدة لا يمكن تعديلها بتشريعات عادية •

١٤٦ ـ السلطة التأسيسية الاصلية والسلطة التأسيسية المنشأة :

هناك أمر ينبغى ايضاحه قبل ان نعرض للسلطة التأسيسية فى صورها المختلفة لانه يفوت على الكثيرين فى هذا المجال • فنحن اذا تكلمنا عن السلطة التأسيسية ـ كسلطة متميزة عن السلطة التشريعية والسلطات الاخرى ـ لانواجه الا نوعا واحدا من الدساتير هو الدساتير التى نسميها الجامدة • وذلك لان هذه الدساتير هى التى تتطلب فى وضعها وتعديلها اجراءات خاصة تختلف عن اجراءات وضع التشريعات العادية التى نسميها بالقوانين • أما النوع الآخر من الدساتير ـ وهو ما يسمى بالدساتير المرنة ـ فانه يوضع ويعدل بنفس الاجراءات التشريعية العادية • فالامر بالنسبة لهذه الدساتير لا يتطلب وجود سلطة أعلى من السلطة التشريعية •

---

(١) — Sir Amos : La constitution anglaise, 1935, p. 30.

واذا نظرنا بعد ذلك - الى احدى دول الدساتير الجامدة - نجد أن النصوص الدستورية لا تضعها دائما نفس السلطة التأسيسية ، فوضع دستور جديد يختلف عن تعديل الدستور القائم . فى الحالة الاولى نجد السلطة التأسيسية الأصلية le pouvoir constituant institué وفى الحالة الثانية نجد السلطة التأسيسية المنشأة le pouvoir constituant instituè (ويسميها بعض الفقه الفرنسى P. dérivé ، والبعض الآخر p. constitué) فالسلطة الأصلية لم تنظمها نصوص خاصة ولم تتلق اختصاصها من نص صريح ، اذ هى تتدخل لوضع دستور جديد فى وقت تكون الدولة فيه خالية تماما من النصوص الدستورية النافذة ، وأما السلطة المنشأة فهى على العكس من ذلك تقوم طبقا لنصوص خاصة ، فهى قد « أنشئت » بنصوص دستورية قائمة ، وأعطيت اختصاصا محددا فى هذه النصوص .

وواضح أن السلطة الاصلية والسلطة المنشأة تختلفان من حيث «الهيئة» أو « العضو » الذى يزاول كلا منهما ، وسوف نجد أيضا أنهما تختلفان من حيث سعة الاختصاصات اختلافا كبيرا .

١٤٧ - متى تتدخل السلطة التأسيسية الاصلية :

ان تدخل السلطة التأسيسية الأصلية يغدو حتميا اذا أريد وضع دستور جديد ، كأن تكون الدولة قد ولدت على التوويراد وضع أول دستور لها ونفس الشىء يمكن أن يقال اذا كان للدولة دستور وسقط نتيجة لقيام ثورة فيها ، فان الدستور القديم وقد سقط نهائيا لا يمكن الاستعانة به فى تحديد السلطة التى تقوم بعمل الدستور الجديد ويتعين فى هذه الحالة الالتجاء الى السلطة التأسيسية الاصلية .

فالسلطة التاسيسية الاصلية لا تستمد وجودها من أى نص دستورى ، اذ هى تتدخل والدولة خالية من النصوص الدستورية تماما .

الشعب صاحب السلطة التأسيسية الأصلية :

اذا أردنا أن نتساءل : من هو صاحب السلطة التأسيسية الأصلية ؟ فان اجابة واحدة فقط تفرض نفسها فى ظل النظام الديمقراطى : انه الشعب ولا أحد غيره . وهذه الاجابة بديهية من بديهيات النظام الديمقراطى . فالسلطة التأسيسية الأصلية هى أعلى السلطات قاطبة : أعلى من التشريعية وأعلى

من التنفيذية وأعلى من القضائية ، والشعب - فى الأنظمة الديمقراطية - هو صاحب السيادة ، تنبع منه سائر السلطات وسلطته أصلية لا تنبع من أحد فهو بحكم وضعه هذا هو الذى يملك أعلى السلطات فى الدولة ، السلطة التأسيسية الأصلية ٠

١٤٨ - مدى حرية السلطة التأسيسية الأصلية :

ان السلطة التأسيسية الأصلية تختلف عن السلطة التأسيسية المنشأة فى مدى مالها من سلطات ٠ فالأولى تتمتع بحرية مطلقة فى التشريع الدستورى ، فهى حرة فى ان تحدث فى التنظيم الدستور القائم ما شاءت من التعديلات الجوهرية ٠ فهى تستطيع أن تعدل عن النظام الملكى الى النظام الجمهورى ، ومن النظام النيابى الى النظام المباشر أو شبه المباشر * من النظام المجلسى (أو حكومة الجمعية النيابية) الى النظام الرئاسى ٠٠ الخ ، وهى من حيث الايديولوجية السياسية تستطيع أن تفرض النظام الاشتراكى - أو حتى الشيوعى - بدلا من النظام الرأسمالى ، وهى فى جميع الاحيان حرة فى أن تعود الى نفس النظام بعد العدول عنه ٠

فالقاعدة اذن ان الامر اذا آل الى السلطة التأسيسية فانها تتمتع - وهى تضع الدستور - بسلطة مطلقة فى احداث ما شاءت من التعديلات على النظم القديمة وادخال ما شاءت من النظم الجديدة ٠ وهى عندما يئول اليها الامر تستطيع أن تذهب الى أقصى المدى فتغير الدستور كله فى سائر مبادئه ان وجدت أن ذلك أنسب لظروف المجتمع ٠

١٤٩ - السلطة التأسيسية المنشأة :

ان السلطة التأسيسية المنشأة تفترض أن هناك دستورا نافذا فى الدولة قد نظمها وحدد فيها كل السلطات فهى لا يمكن أن تتدخل الا فى ظل دستور قائم يمنحها حق الحياة ٠ أما اذا سقط هذا الدستور كلية - كما هو الحال فى حالة الثورة - فان الامر يحتم الالتجاء الى السلطة التأسيسية الاصلية ٠ وذلك لان السلطة التأسيسية المنشأة قد فقدت حق الحياة بسقوط النصوص الدستورية التى خلقتها ٠

ولهذا السبب فان سقوط دستور سنة ١٩٢٣ - بعد ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ - جعل الالتجاء الى السلطة التأسيسية المنشأة مستحيلا ، وتطلب الأمر

الالتجاء الى السلطة التأسيسية الأصلية لوضع الدستور الجديد ، الذى صدر سنة ١٩٥٦ بناء على استفتاء شعبى ٠

١٥٠ - هل يمكن أهمالها والالتجاء الى السلطة التأسيسية الاصلية :

يرى البعض أن السلطة التأسيسية الأصلية تستطيع أن تتدخل حتى مع وجود السلطة التأسيسية المنشأة ، وذلك على أساس أن حرية هذه السلطة الأصلية واستقلالها يتعارضان مع ما يراد فرضه عليها من القيود فى ظل النظام القانونى القائم ٠

وهذه النظرية وجدت من يدافع عنها أثناء الثورة الفرنسية الكبرى سنة ١٧٨٩ ، وكان من أبرز هؤلاء الفقيه الدستورى الكبير « سييس » Sieyés فقد كان يرى « أن السلطة الأصلية تستطيع أن تفعل أى شىء وهى لا تخضع مقدما لأى دستور ، فالأمة التى تزاول أكبر وأهم سلطاتها يجب أن تكون فى هذه الوظيفة حرة من كل اكراه ومن كل شكل » ٠

ويميل بعض الفقه الحديث فى الوقت الحاضر الى تأييد هذا الرأى والحقيقة التى نراها أن هذا الرأى محل نظر كبير ٠ فالسلطة التأسيسية الاصلية لا تلغى - فى اعتقادنا - وجود السلطة التأسيسية المنشأة » ولا يمكن اهمال السلطة المنشأة والالتجاء الى السلطة الأصلية فى التعديلات الجزئية للدستور ٠ فاذا كان هناك دستور قائم » وكان هذا الدستور قد نظم السلطة المنشأة وحدد لها اختصاصها ، فانه يغدو من المتعذر تجاهل نصوص الدستور والالتجاء مباشرة الى السلطة التأسيسية الأصلية لاجراء التعديلات الجزئية ٠ ان ذلك يتصور فى ثورة أو انقلاب ، ولكنه لن يكون تطبيقا عاديا للنظام الدستورى القائم ٠

وهذا الرأى الذى نذهب اليه لا ندافع عنه لمجرد أن تدخل السلطة التأسيسية الأصلية فى جميع الأوقات من شأنه أن يعرض البلاد لتغيرات فجائية تخضع لتيارات العاطفة التى تسود الشعب - كما يقول الفقيه بيردو - ولكننا ندافع عنه نتيجة للتحليل العميق لمهمة السلطة التأسيسية المنشأة ٠

فالسلطة المنشأة ، شأنها شأن سائر السلطات التى أنشأها الشعب ، قد جعلت منوطة بهيئة معينة ، وأعطيت اختصاصات محددة ٠ والشعب صاحب السلطة التأسيسية الأصلية اذ يحدد السلطات فى الدولة ويحدد الجهة التى

تزاول كل اختصاص لا يمكن أن يقال عنه انه يتنازل عن اختصاصاته أو يحد من سلطاته . انه فقط يحدد من الذى يقوم بهذه السلطات .

واذا ما حدد الشعب الهيئة التى تزاول كل سلطة فانه يغدو من غير المقبول أن يتحدى هو ما وضعه من تنظيم وينتهك النصوص الدستورية القائمة التى لم يقم بعد بالغائها . وان مبدأ الشرعية - أو مبدأ سيادة القانون - يقضى فى شقه المادى بأن القواعد القانونية يجب أن تحترم من السلطة التى وضعتها طالما أن هذه السلطة لم تقم بتعديلها أو الغائها بالطريق المقرر . وكما أنه يغدو من غير المعقول لأن يصادر الشعب السلطة القضائية فيكون للجماهير حق الفصل فى القضايا ، وكما أن من غير المعقول أن يصادر السلطة التنفيذية فتتولى الجماهير اصدار القرارات التنفيذية اليومية ، فانه من غير المعقول أيضا أن يقوم الشعب نفسه بالمهمة التى جعلها هو منوطة بالسلطة التاسيسية المنشأة وهى التعديل الجزئى الدستورى .

فالشعب - صاحب السلطة التأسيسية الأصلية - لا يتنازل هنا عن سيادته ، وانما ينظم طريقة مزاولتها . وكما أن الشعب لا يتنازل عن السلطة التشريعية عندما يكلف بها البرلمان ، ولا يتنازل عن السلطة القضائية عندما يجعلها منوطة بالمحاكم ، فانه لا يتنازل عن السلطة التاسيسية عندما يجعل ممهة التعديل الجزئى للدستور منوطة بهيئة معينة .

فالنصوص الدستورية التى أقامت السلطة التاسيسية المنشأة يجب أن تحترم طالما لم يقم الشعب بالغائها أو تعديلها . فليس هنالك - فى احترام السلطة التأسيسية المنشأة - مصادرة لسلطة الشعب أو حدا من سيادته ولكنه تطبيق بسيط لمبادىء الشرعية ومبدأ سيادة القانون .

١٥١ - من الذى يزاول السلطة التاسيسية المنشأة :

ان الدساتير تختلف فى هذا الشأن اختلافا كبيرا . وهى فى ذلك انما تتأثر بمدى عمق الديمقراطية فى نظامها الدستورى . فبعض البلاد تجعل السلطة التأسيسية المنشأة للبرلمان يزاولها طبقا لاجراءات خاصة وبعضها يجعلها لجمعية تأسيسية تنتخب لهذا الغرض ، وبعضها يحتم الالتجاء الى الاستفتاء الشعبى . وغير خاف أن الوسيلتين الأخيرتين هما أكثر ديمقراطية من الوسيلة الاولى ، بل ان عمق الديمقراطية فيهما يصل الى حد أنهما تصلحان لمزاولة السلطة التأسيسية الأصلية كما ذكرنا آنفا .

فالبرلمان نراه فى كثير من الأنظمة الملكية يزاول السلطة التأسيسية المنشأة ، وبما أن الامر يتعلق بدستور جامد فان تدخل البرلمان يجب أن يكون فى ظل اجراءات تختلف عن اجراءات القانون العادى٠وقد تحقق هذا الفرض عندنا فى ظل دستور سنة ١٩٢٣ ، فقد كانت المادة ١٥٧ تنص على أنه « لأجل تنقيح هذا الدستور يصدر كلا من المجلسين بالأغلبية المطلقة لاعضائه جميعا قرارا بضرورته وبتحديد موضوعه ٠ فاذا صدق الملك على هذا القرار يصدر المجلسان بالاتفاق مع الملك قرارهما بشأن المسائل التى هى محل التنقيح ٠ ولا تصح المناقشة فى كل من المجلسين الا اذا حضر ثلثا أعضائه ٠ ويشترط لصحة القرارات أن تصدر بأغلبية ثلثى الآراء ٠ » فهذه المادة تجعل ارادة الملك مساوية لارادة البرلمان بمجلسيه ، وهذا الوضع اذ يشرك بالشعب ويجعل من الملك شريكا له فى السيادة يبتعد بغير شك عن المبدأ الديمقراطى الذى يرى فى الشعب والشعب وحده صاحب السيادة مصدر السلطات ٠

وأما وسيلة الاستفتاء الشعبى فمستقرها سويسرا ، ثم الولايات الامريكية ٠ فأكثر من ثلاثة أرباع الدويلات لا تعدل دساتيرها الا بالالتجاء الى جمعية تأسيسية تنتخب لهذا الغرض ٠ وكثير من دول امريكا اللاتينية تسير فى نفس هذا الاتجاه ٠ وليس لدينا فى التاريخ الدستورى المصرى دساتير حتمت أن يكون تعديلها بواسطة جمعية تأسيسية ٠

وأما وسيلة الاستفتاء الشعبى فمستقرها سويسرا ، ثم الولايات المتحدة الامريكية ٠ وقد أخذنا نحن بهذه الوسيلة لتعديل دستور سنة ١٩٥٦ ، ولكنها كانت مزدوجة مع الوسيلة الأولى ٠ فالبرلمان يجب أن يتدخل باغلبية خاصة واجراءات خاصة ثم يعرض الأمر فى النهاية على الشعب فى الاستفتاء ٠ وليس هناك لرئيس الجمهورية - فى سلطة التقرير - ما يساوى سلطة ممثلى الأمة ٠ وقد عرضت لذلك كله المادة ١٨٩ فقالت ان : لكل من رئيس الجمهورية ومجلس الامة طلب تعديل مادة أو أكثر من مواد الدستور ، ويجب أن يذكر فى طلب التعديل المواد المطلوب تعديلها والاسباب الداعية الى هذا التعديل ٠ فاذا كان الطلب صادرا من مجلس الأمة وجب أن يكون موقعا من ثلث أعضاء المجلس على الأقل ٠ وفى جميع الأحوال يناقش المجلس مبدأ التعديل ويصدر قراره فى شأنه بأغلبية اعضائه ٠ فاذا رفض الطلب لا يجوز التعديل ويصدر قراره فى شأنه بأغلبية

أعضائه . فاذا رفض الطلب لا يجوز اعادة طلب تعديل المواد ذاتها قبل مضى سنة على هذا الرفض . واذ وافق مجلس الأمة على مبدأ التعديل يناقش ، بعد ستة أشهر من تاريخ هذه الموافقة المواد المراد تعديلها . فاذا وافق على التعديل ، أعتبر نافذا من تاريخ اعلان نتيجة الاستفتاء .

ولا شك أن مزاولة السلطة التأسيسية المنشأة فى ظل الاستفتاء الشعبى أو الجمعية التأسيسية انما يقلل من الفارق بينها وبين السلطة التأسيسية الأصلية ويخفف من حدة المناقشات الدائرة حول امكان الرجوع الى السلطة التأسيسية الأصلية فى حالة وجود السلطة المنشأة .

١٥٢ — مدى حرية السلطة المنشأة فى تعديل الدستور .

اذا كانت السلطة التأسيسية الأصلية ذات اختصاص مطلق فى تعديل الدستور فان السلطة المنشأة ليست كذلك . فالسلطة الاصلية لا تخضع فى هذا المجال لأى قيد سابق لا من حيث الشكل أو الموضوع . فهى ليست ملزمة بأن تتبدى فى شكل معين ولا أن تقتصر على تعديل بعض القواعد . فهى تستطيع أن تعدل كل مواد الدستور وتلغى النظام السياسى كله وتضع بدلا منه نظاما جديدا .

واذا كانت السلطة التأسيسية الأصلية تتمتع بهذه السلطات المطلقة فان السلطة التأسيسية المنشأة — بحكم وضعها — تجد أن سلطاتها أضيق ، وحريتها فى التعديل أقل . فهى بحكم الدستور — ملزمة بأن تتبدى فى الشكل الذى حدده الدستور وطبقا للاجراءات التى جاء بها ، وهى من حيث الموضوع ملزمة باحترام النصوص الدستورية التى حددت مدى سلطتها واختصاصها .

وقد يتساءل البعض عن الأساس الذى يقيد من حرية السلطة التأسيسية المنشأة ، وعما اذا كانت هذه السلطة تستطيع أن تعدل الدستور القائم تعديلا شاملا فى كل أحكامه ، والرد على مثل هذا التساؤل سهل وميسور .

فالسلطة التأسيسية المنشأة ذات اختصاصات محدودة لأنها بحكم وضعها — وكما يبين من اسمها — سلطة منشأة ، انشأها الدستور لتقوم بوظيفة معينة . فهذا الدستور هو الذى أقامها ، وهو وحده الذى يحدد لها مدى اختصاصها . فهو لم يمنحها منذ البداية حق البقاء الا داخل حدود معينة ،

فهى اذا تصرفت فانها يجب أن تتصرف داخل هذه الحــــدود ٠ وهى لذلك لا تستطيع أن تلغى الدستور — الذى نص عليها — وتقيم بدلا منه دستورا جديدا لانها بذلك تدمــر السند الشرعى الوحيــد الذى تستند عليه ٠

فاذا كان الدستور قد جعل للسلطة التأسيسية المنشأة أن تقوم بتعديله تعديلا جزئيا فانها يجب أن تحترم هذا التحديد ٠ ولكن ما الحل اذا سمح الدستور لها بأن تقوم بمهمة التعديل الشامل ؟ لا مفر — فى هذه الحالة — من احترام مــا نص عليــه الدســتور ، والمشــاهد فى مثــل هــذه الحــالة أن هذا الدستور ، فى معظم الاحيان ، يجعــل الالتجاء الى الشعب حتميا أما بانتخاب جمعية تأسيسية يعرض عليها التعديل فى شكله النهائى ، واما بعرض الأمر على الشعب فى الاستفتاء ٠ فكأن التعديل الشــامل هنا لم يكن — فى الحقيقة — من اختصاص السلطة المنشأة وانما كان من حيث الواقع — من اختصاص السلطة الأصــلية ٠ ولعل فى هذا الوضع ما يخفف من حــدة المناقشات الفقهية التى تبدأ من هذا السؤال : هل يستطيع صاحب السلطة التأسيسية الاصلية أن يفوض شخصا آخــر فى القيام بهذه السلطة ؟ ٠

أما اذا اكتفى الدستور بالنص على قيام السلطة المنشأة « التى تقوم بتعديل الدستور » وسكت عن حدود هذا التعديل — وهذا هو ما يحــدث فى الغالب الأعم من الأحوال — فان هذه السلطة لا تستطيع أن تقوم الا بالتعديلات الجزئية فحسب ٠ وذلك لأن التعديل الشامل فيه أولا اعتداء على الســلطة الاصلية فى هذا المجال — السلطة التأسيسية الأصلية — فضلا عن أنه اذا أدى الى الغاء الدستور ووضع دستور آخر سوف يكون من نتيجته — كما قلنا — تدمير الأساس القانونى الذى قامت هذه السلطة المنشــــأة معتمدة عليــــه ٠

١٥٣ — قيمة النصوص التى تحرم تعديل بعض أحكام الدستور :

يشاهد فى بعض الأحيان أن الدستور ينص على أن بعض الأحــكام التى جاء بها لا يمكن تعديلها ، فما قيمة النصوص الواردة فى الدستور التى تحرم مثل هذا التعديل ؟ لقد تحقق لدينا هذا الفرض فى دستور سنة ١٩٢٣ الذى عاشت مصر فى ظله فى العهد الملكى ، فقد نصت المادة ١٥٦ على أن « للملك ولكل من المجلسين اقتراح تنقيح هذا الدستور بتعديل أو حذف حكم أو أكثر من أحكامه أو اضافة احكام أخرى ، ومع ذلك فان الأحكام الخاصة بشكل الحكم النيابى البرلمانى وبنظام وراثة العرش وبمبادىء الحرية والمساواة

التى يكفلها هذا الدستور لا يمكن اقتراح تعديلها » • فما مدى قوة هذا النص فيما جاء به من حصانة بالنسبة للنظام النيابى البرلمانى ونظام وراثة العرش ومبادىء الحرية والمساواة ؟ •

كان الفقه الدستورى فى غالبيته يرى أن مثل هذا النص لا قيمة له ، وأن هذه المبادىء يمكن أن تعدل فى أى وقت ، وأن ما جاء به من تحريم التعديل انما هو من قبيل المظاهرات السياسية ، أو الأمانى المجردة التى لا تتمتع بأى قيمة قانونية •

ولكن الحقيقة اننا يجب أن نفرق فى هذا الصدد بين السلطة التأسيسية الأصلية والسلطة التأسيسية المنشأة ، فمثل هذا التحريم عديم القيمة تماما بالنسبة للسلطة الأصلية ، فهذه السلطة تتمتع دائما باختصاص مطلق ، وهى وحدها التى يصدق بالنسبة لها القول السابق من أن هذا النص يشبه المظاهرات السياسية أو الأمانى المجردة ، ويصدق بالنسبة لها ما يقال من أن السلطة التأسيسية لا يمكن أن تقيد نفسها بقيود ملزمة لان ارادة صاحب السلطة التأسيسية اليوم ليست أكبر من ارادته غدا حتى تحرمه من التصرف •

أما بالنسبة للسلطة التأسيسية المنشأة فان النص السابق - فيما قضى به من تحريم التعديل - يغدو واجب الاحترام • وذلك لان هذه السلطة قد خلقها الدستور ومنحها اختصاصا محددا ، ويجب عليها ان أرادت أن تمارس هذا الاختصاص أن تتلقاه كما وضعه الدستور وفى نفس الحدود التى أرادها •

وقد صدق هذا الاستنتاج الفقهى فى الحياة العملية • فطوال العهد الملكى - ولمدة أكبر من ربع قرن - لم تستطع السلطة التأسيسية المنشأة أن تعدل فى « الشكل الملكى » للبلاد أو فى أى قاعدة دستورية تتصل بالعرش على الرغم من شدة شوقها الى اجراء مثل هذا التعديل • ولما أصرت الأمة على اجراء مثل هذا التعديل تطلب الأمر الالتجاء الى السلطة التأسيسية الاصلية فقامت الثورة معبرة عن صاحب السلطة التأسيسية الاصلية ، فنجحت ، وأسقطت دستور سنة ١٩٢٣ • وأكد الشعب أن الثورة كانت فى ذلك معبرة عن ارادته فوافق على دستور سنة ١٩٥٦ وعلى النظام السياسى الجديد الذى جاء به •

١٥٤ - قيمة النصوص التى تحرم تعديل الدستور خلال فترة معينة :

ان نفس الشىء يمكن أن يقال بالنسبة للنصوص التى تحرم تعديل الدستور خلال فترة معينة · فدستور سنة ١٩٣٠ - فى مصر - نص فى مادته الأخيرة (المادة ١٥٦) ، على أنه « لا يجوز اقتراح تنقيح هذا الدستور فى العشر سنوات التى تلى العمل به » · وهذا النص يقيد السلطة التأسيسية المنشأة التى جاء بها الدستور ، ولكنه لا يقيد السلطة التأسيسية الأصلية · ولذلك فان هذه السلطة الاخيرة قد تدخلت - تدخلا قهريا بطبيعة الحال - وأطاحت بهذا الدستور كله قبل أن تنقضى نصف هذه المدة ·

١٥٥ - كيف يلغى الدستور : الدستور المرن يلغى كما تلغى القوانين العادية بتشريع عادى يصدره البرلمان أما الدستور الجامد فيختلف عن ذلك بطبيعة الحال · وهنالك بالنسبة له طرق غير عادية وطرق عادية ·

أما الطرق غير العادية فهى الثورة أو الانقلاب ، ومتى نجحت الثورة أو تم الانقلاب فان النتيجة الواضحة لذلك هى سقوط الدستور · ولكن هل يسقط الدستور فورا وبقوة القانون ؟ يفرق الفقه فى هذا بين الثورة التى تحمل فكرة قانونية جديدة Nouvelle idée de droit (كالثورة البلشفية ضد النظام القيصرى مثلا) وتلك التى توجه ضد اداة الحكم وما فيها من فساد ، فى الحالة الاولى يسقط الدستور فوراً ومن تلقاء نفسه فتسقط أحكامه المتعلقة بتحديد نظام الحكم ذاته ، أما ما عدا ذلك من احكام فتتحول الى قوانين عادية ، فتغدو مساوية فى قوتها لنصوص القانون العادى وهو مايسمى بسلب الصفة الدستورية منها desconstitutionnalisation وذلك مع الاحتفاظ لقائد الثورة بحقه فى الغاء هذه الأحكام الاخيرة أيضا · أما الثورة التى توجه ضد أداة الحكم وما فيها من فساد (كثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ فى مصر) فانها لا تسقط الدستور فورا ويلزم لسقوطه صدور قرار صريح من قادة الثورة ، وهؤلاء لهم الحق فى اسقاط كل احكام الدستور أو بعضها كما يشاءون · أما الانقلاب فيساوى - فى اعتقادنا - فى آثاره النوع الثانى من الثورات أى تلك التى توجه ضد أداة الحكم فقط · هذا عن الطرق غير العادية ·

١٥٦ - أما الطرق العادية فى الغاء الدستور فتتمثل أولا فى الطريق المنصوص عليها فيه وثانيا فى جمعية تأسيسية تنتخب خصيصا لهذا الغرض·

أما الطرق المنصوص عليها فتشمل التعديل والالغاء وان كانت فى الغالب الأعم تواجه حالة التعديل فقط • وفى هذه الحالة يصح ان يكون التعديل شاملا أى بمثابة الغـــاء على أن يعرض على الأمة ـ صاحبة السـلطة التأسيسية الاصلية ـ لاقراره ، واستفتاء الامة يلزم فى هـذه الحـــالة حتى لو كانـت السلطة التأسيسية المنشأة تستطيع أن تنفرد بالقيام بالتعديل الجزئى • أما اذا أحست الامة من تلقاء نفسها بحاجتها الى تعديل الدستور ولم يكن فى هذا التعديل معنى الانقـــلاب أو الثـــورة فان هـذا الوضـع يسمح بانتخـاب جمعية تأسيسية تنظر فى الامـر ، وهى تملك بغير شك الغاء الدستور فى بعض اجزائه أو الغاءه كليا وتستبدل به ما هو أنسب للبلاد •

الفصــل الثالث

فى مبدأ سمو الدستور

١٥٧ ـ السمو المادى والسمو الشكلى : الدســـتور هو أسمى قوانين الدولة ، وهذا السمو يتجلى من الناحية المادية ومن الناحية الشكلية •

فأما السمو المادى للدستور فمرده الى أن الدستور هو الذى يحكم سائر السلطات فى الدولة ينظمها ويحدد لها نطاق عملها ومدى العلاقة المتبادلة فيما بينها • وبالتالى فان أى سلطة من السلطات التى اقامتها لا تستطيع أن تتجاهل قواعده لسبب بسيط هو ان هذه القواعد هى سندها الاول فى البقاء • ويترتب على هذا السمو المادى للدستور نتيجتان هامتان :

أ ـ تقوية مبدأ سيادة القانون أو مبدأ المشروعية : فكما أن كل قرار ادارى يجب أن يكون متفقا مع احكام القانون والا كان باطلا فانه يجب أن يكون متفقا أيضا مع أحكام الدستور • فالســـلطة التنفيذية وهى تصـــدر قراراتها يجب أن تراعى ليس فقط مجرد القوانين التى تحكم الموضوع بل وأيضـا النصوص الدستورية التى تحدد اختصاصهـا فى هـذا الشأن • واذا حدث ان تجاهلت السلطة التنفيذية هذه النصوص فان قرارهـا هـذا يكون باطـــلا •

ب ـ وكما أن الدستور هو الذى يحدد لكل سلطة فى الدولة ما يناط بهـا من اختصاص فان هذه السلطات يجب أن تزاول هذه الاختصاصات بنفسها ولا تفوض غيرها فيها الا اذا سمح الدستور صراحة باجراء هذا التفويض •

والدستور المرن والدستور الجامد سواء فى السمو المادى ، ســـواء فيما يترتب عليه من نتائج ٠

١٥٨ - أما السمو الشكلى للدستور فيستند الى مبدأ تدرج النصوص :
فكما ان اللائحة لا تستطيع أن تخالف القانون لانه أقوى منهـــا من الناحية الشكلية ، أى من الناحية الرسمية ، فان القـــانون لا يستطيع ان يخـــالف الدستور لان الدستور أقوى من الناحية الشكلية الرسمية ، نتيجـة لتمتعـه باشكال خاصة واجراءات خاصة فى نشأته وتعـــديله ٠ ولكن هل يتميز كل دستور عن القانون فى هذا الصدد ؟ ان الدساتير الجامدة وحدها هى التى تتميز بأشكال خاصة فى النشأة والتعـــديل ومن ثم فهى وحدها التى لا تعـدل بالاجراءات التشريعية العادية أى أنها لا تعدل ولا تلغى بقانون عادى ٠

ويترتب على ذلك أن الدساتير الجامدة هى وحدها التى تتمتع بالســمو الشكلى ، الامر الذى يترتب عليه ان كل قانون يخالفها يعتبر باطلا بنفس القدر الذى تعتبر اللائحة فيه باطلة اذا خالفت القانون ٠

ولكن لنفرض ان القانون لم يحترم أحكام الدستور الجامد فما هو الحل؟ ان هذه المسألة يبحثها الفقه تحت عنوان رقابة دستورية القوانين ٠

١٥٩ - رقابة دستورية القوانين :

ان رقابة دستورية القوانين تنصـــب على القانون لتتأكد من مطابقته لاحكام الدستور الجامد ٠ وهذه الرقابة تثير أمرين هامين :

أولا : ما هى الهيئة التى تقوم بهذه الرقابة ، وكيـ فـيتم تشكيلها ؟

ثانيا : ما هو المدى الذى تذهب اليه هذ هالهيئة فى رقابتها ؟

وقبل هـذا وذاك : كيف يستطيع الافراد الالتجاء الى هذه الهيئة ليتم لهم ان يراقبوا دستورية القوانين ٠

وهذا الموضوع - بكل نقاطه المتشعبة - يحتاج الى دراسة مستفيضة ، ولسوف نقو مبها - باذن الله - فى مؤلفنا الذى نجعله لدراسة « الدســتور المصرى ورقابة دستورية القوانين » ٠

الباب الرابع

أشكال
مزاولة السلطة السياسية

١٦٠ - سوف نعرض فى هذا الباب لموضوعين هامين :

أولهما : كيف يتم اختيار الحكام ، وسوف نعرض فى ثناياه للانتخاب بطرقه واشكاله المختلفة ٠

وثانيهما : للشعب صاحب السيادة وكيف يزاول سيادته : يزاولها مباشرة أم بواسطة نواب عنه ، وهل يقرر هؤلاء النواب دائما بصفة نهائية أم بشرط الرجوع الى الشعب بوسائل معينة ينظمها الدستور ؟

ولسوف نجعل لكل من هذين الموضوعين فصلا مستقلا ٠

الفصل الأول
طرق اختيار الحكام

١٦١ - ان الحكام فى الدولة هم الين يقومون بمهام الحكم فيها أيا كانت السلطة التى يقومون بمهامها ٠ فاعضاء السلطة التشريعية والتنفيذية والقضائية انما يعدون أصلا من الحكام ، غير أن القضاة عند الكثير من الفقهاء لا يعتبرون من الحكام نظرا لبعد وظائفهم عن الصبغة السياسية ٠ وأيا ما كان الحال فاننا هنا فى طرق اختيار الحكام سنقتصر الكلام على أعضاء السلطتين التشريعية والتنفيذية فحسب ٠

فاذا انتهينا من هذا التحديد وجب علينا أن نتساءل : كيف تختار الشعوب حكامها ؟ الواقع من الامر أن فكرة اختيار الحكام بالمعنى المفهوم من كلمة الاختيار فكرة حديثة النشأة نسبيا ٠ ذلك انه خلال قرون طويلة كان المحكومون ينظرون الى حكامهم كما ينظرون الى احدى قوى الطبيعة يتحملونها

دون أن يستطيعوا دفعها أو اختيارها • فلما بدأت الشعوب تحتل مكانهـا فى الفكر الدسـتورى خلال القرن الثامن عشر وأخذت الثورات الفـكرية فى الاندلاع بدأت المشكلة تناقش بشـكل جدى يتنـاسب مع الاعتراف للشعب بالسيادة (١) •

فبينما كانت الوراثة قديما تمثل طريقا عاديا من طرق اختيار الحـكام بدأ الانتخاب يزاحمها فى هذا ويحل محلهـا على أساس انه الطريق الوحيـد الذى يتناسب مع الديمقراطية • فالديمقراطية هى أن يحـكم الشعب نفسـه بنفسـه وغالبا ما يكون ذلك بواسطة نواب عنه • هؤلاء النواب لابد أن يأتوا عن طريق الانتخـاب ، هكذا شاءت الثورة الفرنسـية التى بدأت فى سـنة ١٧٨٩ • هذه الثورة من الذى قادها وسير دفتها ؟ انهم البورجوازيون ، وهؤلاء هم أبنـاء الشعب الذين نالوا نصيبا من الغنى عن طريق الصناعة والتجارة فابتعدوا عن العامة وان لم يصـلوا الى مرتبة الطبقة الارستقراطية من النبلاء• فكانوا فى صميم أنفسهم يحتقرون العـامة ويخشون بأس افرادها ويحقدون على النبلاء لما يتمتعون به دونهم من ألقاب وامتيازات • ولهذا فقد كان طبيعيا أن يسعى هؤلاء ـ وهذا وضعهم ـ الى جعل الانتخـاب الطريق الوحيد لاختيار الحـكام ولكنهم لم يجعلوا حق الانتخاب لكل فرد فيأخذوا بمبدأ الاقتراع العام بل قصروه على من يملكون وأخذوا بمبدأ الاقتراع المقيد •

ولكن الشـعوب لم تكتف بهذا القدر ، ولم تكتف بأن يصبح الانتخـاب هو الوسيلة لاختيار الحكام بل أرادت أن تتوسع فى منح هذا الحق لاكبر عدد ممكن ولهـذا رأينـا الكثير من الحركات الديمقراطية خـلال القرن التاسع عشر تنظر الى الديمقراطية على أنها مرادفة لحق الانتخاب وبالذات لحق الاقتراع العـام •

١٦٢ ـ فاذا أردنا بعد ذلك أن نعرض لطرق اختيـار الحكام وجب علينـا أن نبدأ بالطرق الاوتوقراطية وهى التى سـادت قديما فكانت أسـبق الطرق فى الظهور والانتشـار • ثم نعرض بعد ذلك للطرق الديمقراطية وحق الانتخاب وهى التى تعتبر اليوم أنها الطريق الطبيعى فى اختيار الحكام • وأخيرا نعرض للطرق المختلطة التى تستعمل فى بعض البلاد التى شاءت لها ظروفها أن تتجه الى الطرق الديمقراطية دون أن تأخذ بها وحدها •

---

(١) Duverger : المرجع السابق •

المبحث الأول

الطرق الاوتوقراطية

١٦٣ ـ هذه الطرق يميزها انهـا لا تترك للمحكومين شأنا كبيرا فى اختيار حكامهم ، لان هؤلاء الحـكام انما يعينـون أنفسهم بأنفسهم (١) • وهى وان كانت لا تعنى حتمـا وبالضرورة الحكم المطلق الا انهـا فى الوقت ذاتـه لا تنطـوى على ديمقراطية كاملة • وأبرز هذه الطرق الاوتـوقراطية الوراثة والاستخلاف والتعيين والقـوة وهى فى مجموعها أسـبق من الطرق الديمقراطية فى الظهور ولكنهـا الآن قد بدأت تنحسر وتقل فى التطبيق ، هذا مع التسليم بأنهـا مازالت حتى اليوم تحتفظ ببعض الاهمية العملية •

١٦٤ ـ الوراثة : هذه الطريقة كانت ومازالت تستعمل فى البلاد الملكية• فالملك انما يسـتمد سلطاته مباشرة من مورثه • والوراثة اما أنهـا تتقرر لصـالح أكبر الابنـاء أو لصالح أكبر أفراد الاسرة كلها حتى ولو لم يـكن ابنا•

وهذه الطريقة ليست قاصرة على اختيار الحـاكم الفرد وانما تطبق أيضا بالنسـبة لاختيار أعضاء بعض المجالس الوراثية التى توجد عادة فى الانظمـة الملكية للحد من سـلطة الملك المطلقة كمجلس اللوردات الانجليزى •

وكان الكثيرون ينظرون الى الوراثة حتى قبل الثورة الفرنسـية على انها الطريق الشرعى الوحيد لاختيار الحكام ولعل السبب فى ذلك كان يرجع الى الفـكرة المالية التى سـادت فى عصر الاقطاع حتى بالنسبة للسلطة والوظائف العامة • فكما أن الضياع والقصـور تنتقل من المورث الى الوارث فان الوظائف العامة والسـلطة يجب أن تأخذ نفس الحـكم • أضف الى ذلك أن المذاهب التيوقراطية التى كانت تنادى بحق الملوك الالهى كان من شأنها ان تزكى نفس الاتجـاه •

---

(١) ولعل هذا هو ما تحمله كلمة Autocratie فان كلمة Kratos تعنى السلطة و auto معناها de soi même اعنى « بنفسه أو من تلقاء نفسه » فالكلمة كلها تنطوى على معنى السـلطة التى يعين فيها الانسان نفسـه بنفسه •

أما الآن فلم يعد الناس يرون - مع التيـار الديمقراطى الكاسح - أن الوراثة طريق شرعى لنقل السلطة والمناصب العامة وأن كانوا يرون فيهـا طريقا شرعيا لنقل الاموال الخاصة والمناصب الخاصة • فصاحب المشروع الخاص ومديره لا بأس ان يخلفه ابنه فى ادارة هذا المشروع حتى ولو كان هذا المشروع بنكا تجاريا أو شركة كبيرة • ولكن الوزيـر والحاكم لا يجوز ان يخلفه ابنه لا لشىء الا لانه ابن الوزيـر أو ابن الحاكم •

١٦٥ - **الاستخلاف** : الاستخلاف - كطريق لتعيين الحكام - يعنى أن يقوم الحـاكم - أثنـاء حكمه - فيعين من يخلفه بعد وفاته • ويعتبر قراره هذا نافذا بمجرد الوفاة ودون توقف على رضاء أحد • وهو بهذا الشكل يستخدم فى تعيين الحـاكم الفرد ، كما أنه يستخدم بالنسـبة للمجالس الحاكمة ، وفى هذه الحـالة يقوم الاعضاء الاحياء بتعيين خلفا للعضو الذى مات • فـكأن الخلاف فى الحـالين ان العضـو المتوفى - فى المجـالس الحاكمة - ليس هـو الذى يعين خلفه لان الذى يقـوم بهذه المهمة هم الاعضاء الاحياء الباقون •

والاستخلاف كطريق لاختيار الحـكام يعتبر فى ذمة التاريخ وان كنـــا نشـاهد له مع ذلك بعض الاثر فى النظم الديمقراطية والدكتاتورية على السواء•

فالاحزاب السـياسية فى النظم الديمقراطية تعين قادتهـا عن هذا الطريق اذ تجتمـع اللجنة المركزية (أو الهيئـة العليا) للحزب وتختار واحـدا من بينهـا زعيمـا لها • وكذلك الحال فى النظم الدكتاتورية أيضـا ، فكثيرا مانجد فيها الزعيم أو الدكتاتور يعين خليفته قبل موته ، وحتى اذا مات بغير أن يعين فان أعضاء الهيئة العليا للحزب هم الذين يختارون الزعيم الجديد •

والاستخلاف كطريق للاختيار معروف ومسـلم به فى الهيئـات العلمية والادبية المستقلة كالمجـاميع وأكاديميات الآداب أو الفنون حيث يغدو الطريق الطبيعى الوحيد للاختيـار •

أما من حيث رضاء الشعب فاننا نعتقد ان الاستخلاف ان قامت به هيئة أو لجنة أو جمـاعة فانه يعد طريقا شرعيا طبيعيـا للاختيـار وهذا على عكس ما اذا قام به فرد ليضمن به تعيين من يخلفه ، ففى هذه الحـالة وحدها يغـدو الاستخلاف فى نظر الكثيرين طريقـا غير شرعى فى الاختيار •

١٦٦ التعيين : ان التعيين من الطرق الاوتوقراطية التى لايندر وجودها. فكثيرا ما نرى هيئة حاكمة كل أفرادها يعينون ، وقد يقتصر ذلك على بعض أعضائها فقط . مثل هذه الهيئات أو المجالس نجدها فى النظام الملكى وأقرب مثل الينا مجلس الشيوخ المصرى اذ كان دستور سنة ١٩٢٣ يقضى بأن يكون خمساه بالتعيين وجاء دستور سنة ١٩٣٠ فرفع هذه النسبة الى ثلاثة اخماسه .

وبديهى أن التعيين لا يعتبر طريقا شرعيا لاختيار الحكام وأعضاء السلطة التشريعية بالذات وقد يغض النظر عنه اذا كان على نطاق ضيق . أما اذا كانت الهيئات الحاكمة كلها بالتعيين فان الرأى العام لا يمكنه أن يعتقد بشرعيتها الا أن يتعلق آلامر بنظام مؤقت وفى ظروف استثنائية .

١٦٧ ـ القوة : على الرغم من انه قد يبدو غريبا فى الوقت الحاضر أن نعتبر القوة طريقا من طرق اختيار الحكام الا أنها مع ذلك ليست قليلة الحدوث وخاصة فى الوقت الحاضر الذى أعلن فيه افلاس النظام الديمقراطى فى كثير من البلاد . والاستيلاء على الحكم بالقوة اما أن يكون عن طريق الثورة أو عن طريق الانقلاب . ولكن ما الذى يميزهما ؟ الثورة يميزها أنها شعبية الاصل والمنبع يقوم بها الشعب أصلا ولا بأس أن ينضم أليه فى ثورته بعض الحكام أو بعض الجنود والضباط ، أما الانقلاب فهو يبدأ من أعلى لا من اسفل ، فيبدأ ـ لا من الشعب ـ وانما بواسطة بعض القواد أو الضباط أو بصفة عامة بواسطة بعض الموظفين فى النظام القديم . ولكن هذا المعيار الذى يرد التفرقة الى منبع الحركة الثورية ومصدرها ينازع فيه الكثيرون ويرون أن المعيار الحقيقى انما نجده فى الهدف ، فى هدف الحركة الثورية . فاذا كانت تهدف الى تغيير النظام السياسى أو الاجتماعى فهى ثورة ، أما اذا كان هدفها هو مجرد الاستيلاء على الحكم والاستئثار بالسلطة فهى انقلاب ونحن نؤمن بهذا المعيار الاخير ، ولذلك فان الحركة الثورية التى قام بها زيور باشا سنة ١٩٢٥ عندما حل مجلس النواب لنفس السبب مرتين متجاهلا بذلك صريح نص الدستور ، والحركة الثورية التى قام بها محمد محمود باشا سنة ١٩٢٨ عندما اوقف الدستور لمدة ثلاث سنوات قابلة للتجديد ، والحركة الثورية التى قام بها اسماعيل

صدقى باشــا سنة ١٩٣٠ عندما أطاح بدســتور سنة ١٩٢٣ واستبدل به دستورا رجعيا مغرقا فى الرجعية ، كل هذه الحركات الثورية تعد انقلابات لا ثورات لان الهدف منها كلها الاستيلاء على الســلطة فقط ٠

١٦٨ ـ متى يقال أن الاستيلاء على الحـكم بالعنف كان شرعيا ؟ مــن الناحية القــانونية الثورة أو الانقــلاب لا يعد أحدهما مشروعا الا اذا نجــح فعلا ٠ فالســند القانونى لشرعيته هو نجاحه ٠ أما اذا فشل فان الثوار لن يجدوا محكمة تحــكم ببراءتهم على أســاس أن الحكومة النظامية تســتحق النسف ٠ هذا من الناحيــة القانونية أما من الناحية الســياسية فلكى تخلع الثورة ـ أو الانقــلاب ـ على نفســها صفة الشرعية فانها غالبــا ما تلجأ الى الطرق الديمقراطية المتبعة قبلها كالانتخــاب والاستفتاء الشعبى ٠ ومثــال ذلك ما حدث فى فرنسا خلال القرن التاســع عشر فان جميع الحركات الثورية بعد أن تحصــل على التأييد الشعبى وتصفيق الجمــاهير تعمل على ايجــاد جمعية تأسيسية لتضع دســتورا يقره الشعب ويقوم على أساسه نظــــام ديمقراطى سليم على الاقل من حيث الظاهر ٠

ومع ذلك فهناك بعض الحركات الثورية لا تلجــأ الى الطرق الديمقراطية التى كانت متبعة قبلها وانما تعلن انهــا جاءت بفلسفة مخالفة تماما وجــاءت لتقطع كل صــلة لها بالماضى ومثال ذلك نجده فى روسيا عندما نجحت الثورة البلشفية سنة ١٩١٧ فى القضــاء على النظام القيصرى ٠ مثل هذه الحركات الثورية لا يهمها الا أن تكون شرعية بالنســبة للمستقبل لا بالنسبة للحاضر ولهذا فانهــا تجد نفسها مضطرة ـ فى الحاضر ـ الى تثبيت مركزها بالعنف والارهاب (١) ٠

المبحث الثانى

الطرق الديمقراطية

١٦٩ ـ قلنا ان الديمقراطية هى ان يحكم الشعب نفسه بنفسه ، فاذا أراد أن يزاول الســـلطات كلها بنفســه فليفعل ، واذا أراد أن يــكون ذلك بواسطة نواب عنه فان اختيار هؤلاء لن يكون الا عن طريق الانتخــــاب ٠

---

(١) ديفرجيه ، المرجع السابق ص ١١٨ وما بعدها ٠

فالانتخاب اذن هو الطريق الوحيد الذى يتفق مع الديمقراطية أو بعبارة أخرى هو الطريق الديمقراطى الوحيد فى أختيار الحكام ٠

ولكن كيف ننظم الانتخاب ؟ هل نمنح الحق فيه لكل فرد أم نجعله قاصرا فقط على من يملكون ، من يملكون قدرا من المال أو قدرا من العلم والكفاءة ؟ فى الحالة الاولى نجعل الاقتراع عاما وفى الحالة الثانية نجعله مقيدا ، فهل يحسن الاخذ بالاقتراع العام أم بالاقتراع المقيد ؟ لنبدأ المسألة من أولها ٠٠

١٧٠ ـ الانتخاب حق أم وظيفة : بدأوا فى فرنسا فى سنى الثورة الفرنسية يتساءلون : لمن السيادة ؟ هل للامة أم للشعب ؟ ولم يكن هذا النقاش نظريا بحتا بل كان يخفى وراءه الكثير من النتائج العملية الهامة ، فالذين كانوا يقولون بأن السيادة للامة كانوا يؤسسون رأيهم على أن السيادة انما هى واحدة لا تتجزأ وتملكها الامة كشخص مستقل عن شخصية أفرادها ، والذين كانوا يرون أن السيادة للشعب كانوا يأخذون بمبدأ السيادة المجزأة المقسمة على جميع أفراد الشعب فكل فرد منه يملك جزءا منها وهذه هى نظرية روسو ٠

هذا الصراع النظرى يخفى وراءه آثارا هامة فيما يتعلق بحق الانتخاب: فالذين يأخذون بمبدأ سيادة الامة كانوا يرون فى الانتخاب وظيفة لا حقا ومن ثم فالامة حرة فى أن تمنحه لمن يشاء ومن تراه أهلا للقيام به ، وهى اذا منحته فمن حقها أن تجبر الافراد على القيام به وتعاقب من يمتنع عنه بغير عذر ٠ أما الذين يؤمنون بمبدأ السيادة الشعبية فكانوا ـ على العكس ـ يرون فى الانتخاب حقا لا وظيفة وبالتالى فيجب أن يتقرر لكل مواطن باعتباره مواطنا فلا يجب الحد منه ، ولا يجب اجباره على استعماله أو القيام به ٠

والرأى عندى أن النتائج العملية لكل من المذهبين لا يمكن التسليم بها على اطلاقها ، فالذى لاشك فيه اننا لا نستطيع أن نمنح حق الانتخاب لكل فرد دون قيود أو ضوابط ، كما أننا لا نستطيع أن نقف عاجزين عن معالجة امتناع الكثيرين من الناخبين عن التصويت ولهذا فاننى أحبذ رأى العلامة بارتلمى الذى عرف الانتخاب بأنه سلطة قانونية Pouvoir légal يستمدها الافراد من قانون الانتخاب ولهذا القانون الحق فى تقييد منحها وجعلها قاصرة على البعض دون الآخر ، كما أن له آن يجبر الافراد على القيام بها ، ونضيف نحن عنصرا ثالثا أن هذه السلطة القانونية يجب أن يعترف بها لأكبر قدر

ممكن من الافراد فلا يحرم منها الا من تدعو الضرورة القصوى الى حرمانه •

١٧١ - الاقتراع العام والاقتراع المقيد : تواضـع الفقـه الدستورى على أن الاقتراع العام لا يعرف ايجابيا وانما يعـرف تعريفا سلبيا • فهو ينتفى اذا ما اشترط القانون فى الناخب نصابا ماليا معينا كأن يدفع قدرا من الضريبة أو يملك قدرا من الثراء ، أو اشترط فيه بلوغ درجـة معينة من الكفاية كالحصـول على دبلوم أو درجة علمية ، أو تطلب منه أن يكون بحكم ميلاده من طبقة معينة اعنى ارستقراطى المولد •

فالاقتراع العام اذن يفقد صـفته اذا قيد من حيث المـال ، أو الكفاءة العلمية ، أو الانتسـاب الى طبقة معينة • انه مع أى من هذه الشروط يصبح اقتراعا مقيدا • ولكنه يظل عاما اذا منح لكل شخص أو قيد بأى شرط غير الشروط الثلاثة السابقة •

فالاقتراع العام اذا لا يفقد صفته اذا قيد من حيث السن ، أو من حيث الجنسية - كان يقتصر على الوطنيين دون الاجانب - أو من حيث الجنس - كأن يقتصر على الذكور دون الاناث - أو من حيث القدرة العقلية - كأن يمنح للعقلاء دون المجانين - أو من حيث الكفاءة الخلقية فيخرج من نطاق التمتع به المحكوم عليهم فى احدى الجرائم المخلة بالشرف •

والواقع ان هذه الشروط حتى لو اشترطت كلها فى الاقتـراع العام فانها تستبعد عددا أقل بمراحل من العدد الذى تستبعده شروط الاقتراع المقيد ومن هنا استحق الأول أن يوصف بأنه عام - يكـاد يكون ممنوحا للجميع - على عكس الثانى الذى يجعل الاقتراع قاصرا على عدد قليل •

١٧٢ - وقد اختلفت نظم الحكم المختلفة فى تقديرها لحق الانتخاب • فمثلا حدث فى فرنسا ابان الثورة الفرنسية أن أخذت الجمعية التأسيسـية بمبدأ الاقتراع المقيد ، المقيد بنصاب مالى ، وكان السبب فى ذلك واضحا • فالبورجوازيون - - ابناء الشعب الاثرياء الذين اشعلوا الثورة وقادوها - يحقدون على العامة ويخشونهم ، ومن ثم أرادوا استبعادهم من الاشتراك الفعلى فى ادارة الحكم بحرمانهم من حق الانتخاب • ولكن الحال لم يظل هنالك على نفس المنوال فقد شهد القرن التاسع عشر فى فرنسا وسواها صراعا هائلا كان من بين اسبابه الحصول على الاقتراع العام ، بل لقد استقر فى ضمير الجماهير أن الاقتراع العام هو المرادف الوحيد لكلمة الديمقراطية •

والواقع أنه كلما ازدادت الاسس الديمقراطية لنظام الحكم كلما اتسعت القاعدة الشعبية فيه وازداد عدد الذين يتمتعون بحق الانتخاب · واتساع القاعدة الشعبية الى مدى بعيد يقتضى أول ما يقتضى نسف الشروط الثلاثة التى تجعل من الاقتراع اقتراعا مقيدا ، كما يقتضى الغاء أو تخفيف بعض الشروط التى عادة ما تصحب الاقتراع العام (كتخفيض السن الانتخابى وعدم جعل الانتخاب قاصرا على الذكور) ·

ولنأخذ من مصر مثالا على ما تقدم ، فان جميع الدساتير الديمقراطية التى صدرت فى مصر المستقلة ومصر الثورة تمتعنا فى ظلها بمبدأ الاقتراع العام (١) · أما الدساتير الرجعية التى يمثلها دستور اسماعيل صدقى باشا الصادر سنة ١٩٣٠ فقد شاهدنا نظام الحكم فيها يقوم على مبدأ الاقتراع المقيد · ولما صدر دستور سنة ١٩٥٦ - فى مصر الثورة - صدر بعده قانون مزاولة الحقوق السياسية يوسع القاعدة الشعبية الى مدى بعيد فيخفض السن الانتخابى ويمنح حق الانتخاب للمرأة ·

١٧٣ - مزايا الاقتراع العام : نحن بغير شك من أنصار الاقتراع العام لمزاياه العديدة التى تجعله يتفوق كثيرا على الاقتراع المقيد :

١ - فالاقتراع العام هو سبيل لوقاية الأمة من ثورات الحقد ، الحقد الذى يولده الاقتراع المقيد - لصالح من يملكون - فى نفوس الكثرة الغالبة التى لا تملك · وقد حدث ذلك فعلا فى عدة بلاد خلال القرن التاسع عشر اذ قامت فيها ثورات عدة نذكر منها ثورة ١٨٤٨ فى فرنسا وقد انتهت بالغاء النظام الملكى واعلان الجمهورية الثانية ·

٢ - والاقتراع العام من شأنه أن يصعب على قوى البغى فى الدولة تزييف ارادة الناخبين · فالضغط والاكراه والتزييف أمور سهلة اذا تعلق الأمر بقلة من الناس ولكنها من أشق الأمور اذا أريد بها أن تنصب على الكثرة الغالبة ·

٣ - وللاقتراع العام ميزة كبرى فى نظام الحكم ، ذلك أنه السبيل الوحيد لتربية الشعب تربية سياسية صالحة · فهو وحده الذى يحمل سائر المواطنين على الاهتمام بشئون الدولة وما يجرى فيها من احداث سياسية ، وهو وحده الذى يحملهم على تكوين رأى فى المسائل السياسية الاساسية

---

(١) أنظر تفصيلا وافيا للتاريخ الدستورى المصرى فى مؤلف « النظام الدستورى المصرى » للدكتور مصطفى أبو زيد فهمى طبعة ١٩٨٤ ·

فى الدولة • فالمواطن الذى سيدعى ليقول رأيه سيجد نفسه مضطرا - أو على الاقل مسوقا - الى متابعة الأحداث على عكس ذلك الذى لن يسأله أحد •

٤ - وقد يقال انه اذا كان سواد الشعب جاهلا أو معوزا فلاداعى للاقتراع العام ولنأخذ بالاقتراع المقيد مؤقتا • ان هذا القول - عندنا - محل نظر كبير لأن الشعب لن تتم تربيته السياسية الا بالثقةفى ملكاته وتقديره • ان تذوق الديمقراطية لا يمكن أن يكون الا فى ظل نظام ديمقراطى ، لأن النظم المستبدة أو التى تسىء الظن فى ملكات الشعب لن تكون هى التى تدفعه الى الوعى السياسى ولهذا فليس غريبا أن نقرأ للعلامة بارتلمى : ان تعلم الحرية لا يمكن أن يكون الا بالحرية ذاتها •

١٧٤ - الانتخاب المباشر والانتخاب غير المباشر : فى الانتخاب المباشر يقوم الناخبون مباشرة باختيار حكامهم أما فى الانتخاب غير المباشر فان مهمتهم تقتصر على انتخاب الناخب المندوب (أو ناخب الدرجة الثانية) وهذا هو الذى يقوم باختيار الحكام • فالانتخاب المباشر هو حتما وبالضرورة على درجة واحدة أما الانتخاب غير المباشر فهو على درجتين وقد يكون على ثلاث درجات أو أكثر •

والانتخاب غير المباشر فى البلاد ذات الوعى السياسى النامى والاحزاب المنظمة لن يكون سوى صورة مركزة للانتخاب المباشر فمثلا فى الولايات المتحدة الامريكية يتم انتخاب الرئيس على درجتين والمفروض أن النتيجة لا تعلن ولا تعرف الا بعد تصويت الناخبين المندوبين • ومع ذلك فالذى يحدث هو العكس اذ تعرف النتيجة فعلا بمجرد معرفة اسماء الناخبين المندوبين وقبل أن يصوتوا وان كانت من الناحية الرسمية لا تعد كاملة الا بعد تصويت هؤلاء • والسبب فى ذلك أن الناخب المندوب سيدلى بصوته حتما مع الحزب الذى دفع به الى الاشتراك فى المعركة •

وبصفة عامة فان الفقه الدستورى يرى فى الانتخاب غير المباشر وسيلة غير ديمقراطية لأختيار الحكام ربما لأنها تحمل بعض الشك فى ملكات الشعب ووعيه السياسى • وهذا راجع الى أن الانتخاب غير المباشر لا يؤخذ به الا ومعه الاقتراع المقيد اذ يشترط فى الناخب المندوب شرط مال أو شرط كفاءة كما حدث فى مصر فى ظل الدستور الرجعى الصادر سنة ١٩٣٠ •

وحتى اذا لم يقيد الاقتراع بالنسبة للناخب المندوب فان الفقه - فى

غالبيته - لا يميل الى الانتخاب غير المباشر لأنه فى الواقع يسهل للحكومة - اذا شاءت - مهمة تزييف ارادة الناخبين بالضغط عليهم وهم قلة ٠ ولعل هذا بالضبط ما أراده واضعو دستور ١٩٣٠ فى مصر ٠

١٧٥ - الانتخاب الفردى والانتخاب بالقائمة : فى الانتخاب الفردى تقسم البلاد الى دوائر صغيرة بحيث ترسل كل دائرة نائبا واحدا الى البرلمان ، أما فى الانتخاب بالقائمة فالدوائر يجب أن تكون كبيرة لأن كل دائرة سترسل عدة نواب قد يصل فى بعض الأحيان الى عشرة ٠

ولكل شىء مزاياه وعيوبه ، فالانتخاب الفردى يتميز بأنه يتيح للناخب تقدير كفاية المرشحين ووطنيتهم كما أنه يحقق للجميع حرية واسعة ، فهو يحرر المرشح من قبضة الاحزاب وشروطها ويحرر الناخب أيضا من عنصر الاكراه الذى يوجد فى الانتخاب بالقائمة ، فهذه قد تحوى عدة اسماء قوية ومعها بعض الاسماء التى لا تشرف ويجد الناخب نفسه ملزما بأن يصوت لها كلها أو ضدها كلها وفى هذا من الاكراه ما فيه ٠

أما الانتخاب بالقائمة فمن ميزاته أنه يساعد على الارتفاع بجو المعركة الانتخابية ، فهى لن تدور حول اشخاص بالذات ولكن حول مبادىء وأهداف . فضلا عن أن الرشوة الانتخابية التى يكثر استعمالها فى الانتخاب الفردى سيضعف أثرها هنا ، ولن تكون الدوائر الانتخابية - معها - ضيعة لهذه الاسرة أو ذلك الشخص لأن المبادىء الحزبية والبرامج السياسية للمرشحين ستلعب الدور الأول ٠

والواقع أننا نشاهد - ونحن ندرس عناصر نظم الحكم المختلفة - أن البلاد تختلف فى حاجتها وفى تطبيقها لهذا العنصر أو ذاك ، فنحن فى مصر قد أخذنا فى ظل دساتير مصر المستقلة ومصر الثورة (١) بالانتخاب الفردى لأننا وجدنا دائما أن هذا النظام أنسب لنا ، وكذلك فعلوا فى انجلترا والولايات المتحدة ٠ ومن الغريب أن انجلترا نظرا لطبيعة أحزابها المنظمة لم تشك من عيوب الانتخاب الفردى وما يخلعه على المعركة من صبغة شخصية بل لعل

---

(١) ان الدساتير فى مصر تقسم فى دراستها الشاملة الى أقسام ثلاثة : مصر غير المستقلة (من عهد محمد على الى عام ١٩٢٢) ومصر المستقلة من عام ١٩٢٢ الى ١٩٥٢ ، ومصر الثورة من عام ١٩٥٢ حتى اليوم ، أنظر « النظام الدستورى المصرى » للدكتور مصطفى أبو زيد فهمى - الطبعة الأولى - ١٩٨٤ ٠

الذى حدث فيها هو العكس تماما اذ كان من شأن الانتخاب الفردى اعطـاء المكانة الأولى فى المعركة للمبادىء والبرامج وليس للأشخاص !! ان هنالك حقيقة واضحة نبرزها : ان على كل دولة أن تختار من النظم ما يلائمها بغض النظر عن الاعتبارات الفقهية والمقارنات النظرية ٠

١٧٦ ـ نظام الأغلبية ونظام التمثيل النسبى :

الاجماع ، الأغلبية المطلقة ، الأغلبية النسبية ٠٠٠٠ ماذا يعنى كل ذلك ؟

فأما الاجماع فيعنى أن يحصل المرشح ـ لكى يتم انتخابه ـ على ١٠٠٪ من الأصوات ، أى على كل الأصوات الصحيحة التى أعطيت فى الانتخاب ٠

واما الأغلبية المطلقة فهى تعنى الحصول على أكثر من نصف الأصوات الصحيحة ٠ ونقول : أكثر من نصف الأصوات ولا نقول النصف + واحد ٠ فلو أن الأصوات كانت مائة ، فان الأغلبية المطلقة ٥١ صوتا ٠ واذا كانت الأصوات ٩٩ صوتا فان الأغلبية المطلقة ٥٠ صوتا وليس ٥١ صوتا ٠ ذلك لأن النصف + واحد يجعل الاغلبية خمسين صوتا ونصف ، ويجبر الكسر فتصبح الأغلبية ٥١ صوتا ٠ أما القول بأن الأغلبية هى أكثر من النصف فتكون الأغلبية المطلقة ٥٠ صوتا ٠

فالقاعدة اذن : ان الأغلبية المطلقة هى أكثر من نصف الأصوات الصحيحة التى تعطى فى الانتخاب ٠

وهذا التحديد الدقيق لمعنى « الأغلبية المطلقة » ليس من قبيل المناقشات النظرية البحتة ، فقد حسم الامر فى انتخابات رئاسة الجمهورية اللبنانية عام ١٩٧٠ ٠ فقد كان عدد اعضاء مجلس النواب المشتركين فى التصويت ٩٩ عضوا ، وحصل أحد المرشحين للرئاسة على ٥٠ صوتا ، وحصل الآخر على ٤٩ صوتا ٠ وثار الجدل العنيف : هل تحققت الأغلبية المطلقة للأول ؟ ولم يكن الامر فى حاجة الى مثل هذا الجدل لو عرف معنى الأغلبية المطلقة ٠ ولذلك فقد كان طبيعيا أن يهدأ النقاش ـ بعد فترة من التأمل ـ ويعلن رئيس مجلس النواب انتخاب الأول رئيسا للجمهورية على الرغم من انه قد حصل على ٥٠ صوتا فحسب ٠

واما الاغلبية النسبية فتعنى أن يحصل المرشـح على أكثر الاصوات بين المرشحين حتى ولو كانت ـ نظرا لكثرة المرشحين ـ لا تصل الى أكثر من ٣٠٪ ٠ فقد يكون هناك سـتة مرشحين ، فحصل الاول على ٢٥٪ من الاصوات ،

وحصل الثانى على ٢٢٪ ، وحصــل الثالث على ٢٠٪ ، وحصل الرابع على ١٤٪ ، وحصل الخامس على ١١٪ ، وحصل السادس على ٨٪ من الاصوات · فان الاول هو الذى يعد فائزاً فى الانتخاب على الرغم من انه لم يحصل على الاغلبية المطلقة ·

١٧٧ ـ الاغلبية المطلقة لها صورتان :

فى الصورة الاولى نرى القــانون يشترط أن يحصل المرشح ـ لكى يصبح نائبــا ـ على الاغلبية المطلقة للاصــوات الصحيحة التى أعطيت فى الانتخاب ، فاذا لم يحصل أحد على الاغلبية المطلقة يعــاد الانتخاب ـ مرة ثانية ـ بين الاثنين الحاصــلين على أعلى الاصــوات · ومن الطبيعى أن يحصل واحد منهما على الاغلبية المطلقة فى انتخابات الاعادة ·

وفى الصــورة الثانية نرى القانون يشترط ـ أيضا ـ الاغلبية المطلقة ، فاذا لم يحصل عليها أحد يعــاد الانتخاب ليس بين الاثنين الحاصــلين على أعلى الاصوات وانمــا بين كل المرشحين الذين حصلوا على نســبة معينة من الاصوات · فيدخل انتخابات الاعادة كل من حصــل على أكثر من ١٠٪ من الاصوات مثلا ، أو أكثر من ٢٥٪ · وهنا قد يتعدد المرشحون فلا مفر من الاكتفــاء بالاغلبية النســبية ·

فالاغلبية المطــلقة تشترط فى الانتخــــاب الاول ، والاغلبيـــة النسبية تكفى لانجاح المرشح فى انتخابات الاعادة ·

والاغلبية المطلقة ـ فى صورتيها ـ تجعل الانتخاب يجرى على دورين ، ومن هنا فانها تسمى فى الفقه الفرنسى :

Serutin majoritaire à deux tours

أما نظام الاغلبية النسبية فان الانتخــاب يجرى على دور واحــد ، وليس فيه اعادة ، ومن هنا فانه يسمى فى الفقه الفرنسى :

Le Serutin majoritaire à un tour.

١٧٨ ـ نظام التمثيل النسبى :

ـ ان نظام الاغلبية النسبية مطبق فى أنجلترا ·

ـ ونظــام الاغلبية المطلقة ســاد عندنا فى مصر فى ظل دســاتير مصر المستقلة ، ومصر الثورة ·

- ونظام الاغلبية النسبية والمطلقة يمكن الاخذ به فى حالة الانتخاب الفردى ، وفى حالة الانتخاب بالقائمة ٠

فلو أن قائمة تضمنت عشرة أسماء - لعشرة مقاعد نيابية - وحصلت على نصف الاصوات + واحد فان الحزب الذى قدمها يحصل على المقاعد العشرة كلها ، ولا يكون لنصف الناخبين - واحد أى ممثل على الاطلاق ٠

فالاقلية التى لا يجلس رجالها فى أى مقعد نيابى قد تصل فى بعض الاحيان الى نسبة مرتفعة ، فقد تكون مثلا ٤٩٫٥٪ من هيئة الناخبين ٠ ولضمان تمثيل الاتجاهات السياسية كلها - الاغلبية والاقلية - عرف الفقه الدستورى نظام التمثيل النسبى ٠

وهذا النظام يفترض - بادىء ذى بدء - الاخذ بنظام الانتخاب بالقائمة ٠ فلا يمكن الاخذ به مع نظام الانتخاب الفردى ٠ ذلك لانه بحكم طبيعته يتطلب عدة مقاعد توزع بنسبة معينة ٠ فاذا كانت هناك قائمتان مثلا حصلت أحداهما على ٦٠٪ من الاصوات وحصلت الثانية على ٤٠٪ من الاصوات وكانت المقاعد النيابية عشرة ، فان الاولى تحصل على ستة مقاعد ، والثانية تحصل على اربعة ٠

هكذا توزع المقاعد النيابية فى ظل نظام التمثيل النسبى ٠

ولكن الواقع العملى لا يكون دائما بهذه السهولة وهذا اليسر الوارد فى المثال السابق ٠ فما هى القواعد التى تطبق فى هذ المجال ؟

١٧٩ - التوزيع الاولى للمقاعد :

ان التساؤل الذى يرد الى الذهن : ما هى القاعدة الحسابية التى يتم توزيع المقاعد النيابية طبقا لها ؟

هنا نجد طرقا ثلاثة :

١ - المتوسط الانتخابى **Le quotient électoral**

٢ - المتوسط القومى **Le quotient national**

٣ - الرقم الموحد **Le nombre uniforme**

١٨٠ - طريقة المتوسط الانتخابى :

المتوسط الانتخابى (أو خارج القسمة الانتخابى) **Le quotient électoral**

ينتج من قسمة عدد الاصوات الصحيحة التى أعطيت على عدد المقاعد النيابية المطلوب شغلها · فاذا كان هناك خمسة مقاعد ، وعدد الاصوات ٢٠٠٠٠٠ فان المتوسط الانتخابى (أو خارج القسمة الانتخابى) يكون ٢٠٠٠٠٠÷٥= ٤٠٠٠٠ فيكون لكل قائمة من المقاعد بقدر ما فيها من هذا الرقم ·

١٨١ - طريقة المتوسط القومى :

المتوسط القومى (أو خارج القسمة القومى) Le quotient national ينتج من قسمة عدد الاصوات الصحيحة التى اعطيت فى جميع الدوائر ، أى التى اعطيت على مستوى الدولة كلها ، على عدد المقاعد النيابية المطلوب شغلها ، أى على مقاعد المجلس النيابى كله · وخارج القسمة يكون هو « المتوسط القومى » · ويكون لكل قائمة من المقاعد بقدر ما فى اصواتها من هذا « المتوسط القومى » ·

وهذه الطريقة قد استعملها المشرع الفرنسى عام ١٩٤٦ ، وهى بطبيعتها قليلة الاستعمال ·

١٨٢ - طريقة العدد الموحد (أو الرقم الموحد) :

وهذه الطريقة تقوم أساسا على وجود رقم موحد (أو عدد موحد) nombre uniforme يوضع على مستوى الدولة كلها ، قبل اجراء الانتخابات · فيكون لكل قائمة من القوائم الانتخابية من المقاعد النيابية بقدر ما تحتويه أصواتها من هذا العدد الموحد · فلو ان العدد الموحد كان مائة ألف ، وحصلت قائمة ما على مائتى ألف ، فانها تحصل بذلك على مقعدين ·

وأيا ما كانت الطريقة التى يتم بها التوزيع الاولى للمقاعد النيابية فان أى حزب ، وأية قائمة ، قد تحصل على أصوات هنا ، ولا تحصل على اصوات هناك · وان الضعف الانتخابى للحزب فى محافظة معينة لا يحول دون أن يكون قويا فى محافظة أخرى · وفقدان الحزب للاغلبية فى هذه المحافظة لايضيع عليه الاغلبية التى قد يحصل عليها فى محافظة اخرى · فالحزب قد ينال بعض المقاعد : اذا كانت له الاغلبية فى محافظة أو محافظتين حتى وان هزم فى جميع محافظات الدولة الاخرى ·

١٨٣ - كيف ندخل فى الاعتبار الأصوات المتبقية بعد التوزيع الاولى للمقاعد :

ان الاصوات التى تحصل عليها كل قائمة من القوائم الانتخابية سواء قسمت على المتوسط الانتخابى أو على المتوسط القومى أو على الرقم الموحد

فان خارج القسـمة سـوف يجعل هناك بعض الاصـوات التى حصلت عليها القائمة ولم تستفد منها ٠ فلو ان المتوسط الانتخابى كان مثلا ٤٠٠٠٠ صوت وحصلت القائمة على ٧٥٠٠٠ صوت ـ فانها سوف تفوز بمقعد واحد ويظل هناك ٣٥٠٠٠ صوت لم تستفد منها القائمة على الاطلاق ٠ هذه الاصـوات المتبقية بعد التوزيع الاولى للمقاعد كيف ندخلها فى الاعتبار ؟

ان ذلك قد يتم اما على المستوى المحلى ، واما على المسـتوى القـومى ٠ اما على مستوى كل دائرة انتخابية على حدة ، واما على مستوى الدولة كلها ٠ وسوف نعرض لهذين الوضعين الواحد بعد الآخر ٠

١٨٤ ـ على المستوى المحلى :

ان ذلك هو ما تفضله التشريعات الانتخابية : ان يكون لهذه الاصوات المتبقية أثرها ـ فى توزيع المقـاعد الباقية ـ على مستوى كل دائرة انتخابية على حدة ٠

وهذا الوضع يتطلب أول ما يتطلب أن نأخذ بطريقة المتوسط الانتخابى Le quotient électoral فهذا أمر ضرورى ولازم ٠

وبعد ذلك فان التشريعات الانتخابية تستخدم نظاما واحدا من اثنين :

ـ نظام الباقى الاكبر ٠ Système des plus forts restes

ـ أو نظام المتوسط الاكبر Système de plus forte moyenne

ولنضرب مثلا نشرح من خلاله هذين النظامين الواحد بعد الآخر ٠

فلنقل مثلا ان هناك دائرة انتخابية تبعث الى المجلس النيابى بخمسة اعضـاء ٠

ـ وان عدد الاصوات الصحيحة التى اعطيت الانتخاب كانت ١٥٠٠٠٠ صـوت ٠

وأن هناك قوائم أربع تتنافس على المقاعد الخمسة ٠

ـ وحصلت القائمة الاولى على ٧٠٠٠٠ (سبعين الف صوت) ٠

ـ وحصلت القائمة الثانية على ٤٢٠٠٠ صوت ٠

ـ وحصلت القائمة الثالثة على ٢٤٠٠٠ صوت ٠

ـ وحصلت القائمة الرابعة على ١٤٠٠٠ صوت ٠

فكيف يتم توزيع هذه المقاعد الخمسة على هذه القوائم الاربع ؟

- فلنقم أولا بالتوزيع الاولى للمقاعد على أساس المتوسط الانتخابى ٠
- ولنقم بعد ذلك بتوزيع المقاعد المتبقية على أساس «نظام الباقى الاكبر»٠
- ثم نبحث كيف يكون توزيع المقاعد المتبقية على أساس «نظام المتوسط الاكبر » ٠

١٨٥ - التوزيع الاولى للمقاعد :

ان التوزيع الاولى للمقاعد يحتم أولا أن نصل الى المتوسط الانتخابى (أو خارج القسمة الانتخابى) ، والمتوسط الانتخابى - كما قلنا - ينتج من قسمة عد الاصوات الصحيحة التى اعطيت فى الانتخاب على عدد المقاعد النيابية المطلوب شغلها ٠

فهو اذن فى هذا المثال : ١٥٠٠٠٠÷٥=٣٠٠٠٠ صوت

ويتم التوزيع الاولى للمقاعد طبقا لذلك كما يلى :

- القائمة الاولى : ٧٠٠٠٠÷٣٠٠٠٠= فيكون لها مقعدان
- القائمة الثالثة : ٢٤٠٠٠÷٣٠٠٠٠= فلا تحصل على أى مقعد
- القائمة الثانية : ٤٢٠٠٠÷٣٠٠٠٠= فيكون لها مقعد واحد
- القائمة الرابعة : ١٤٠٠٠÷٣٠٠٠٠= فلا تحصل على أى مقعد

فالتوزيع الاولى للمقاعد شمل ثلاثة مقاعد ، وهناك مقعدان لم يتم توزيعهما ٠ فكيف يكون هذا التوزيع أولا طبقا « لنظام الباقى الاكبر » وثانيا طبقا « لنظام المتوسط الاكبر » ٠

١٨٦ - توزيع المقاعد المتبقية طبقا «لنظام الباقى الاكبر» :

اننا اذا تأملنا الارقام السابقة نجد أن كل قائمة من القوائم الاربع قد حصلت على اصوات لم تستفد منها ٠ فلكل منها أصوات بقيت بعد قسمة ما حصلت عليه على المتوسط الانتخابى ٠

فالقائمة الاولى استفادت من ٣٠٠٠٠×٢ = ٦٠٠٠٠ صوت وبقى لها ١٠٠٠٠ صوت لم تستفد منها ٠

والقائمة الثانية استفادت من ٣٠٠٠٠×١ = ٣٠٠٠٠ صوت وبقى لها ١٢٠٠٠ صوت لم تستفد منها ٠

والقائمة الثالثة لم تحصل على أى مقعد على الاطلاق وبقى لها ٢٤٠٠٠ صوت لم تستفد منها ٠

والقائمة الرابعة لم تحصل على أى مقعد وبقى لها ١٤٠٠٠ صـوت لم تستفد منهـا ٠

ومن هنا نرى ان الباقى الاكبر من الاصوات يتوافر أولا لدى القائمـة الثالثة ، ثم لدى القائمة الرابعة ٠

ومن هنا فان المقعدين الباقيين : يذهب أولهما الى القائمة الثالثة وثانيهما الى القائمة الرابعة ٠ فتكون النتيجة النهائية طبقا لنظام التمثيل النسبى ، واستعمال « نظام الباقى الاكبر » هى كما يلى :

القائمة الاولى : مقعدان
القائمة الثانية : مقعد واحد
القائمة الثالثة : مقعد واحد
القائمة الرابعة : مقعد واحد

فنظام « الباقى الاكبر » يجىء فى صالح الاحزاب الصـــغيرة فالحزب صاحب القائمة الثالثة والحزب صاحب القائمة الرابعة قد حصل كل منهما على مقعد على الرغم من انه لم يحصل على المتوسط الانتخابى وتساوى مع صاحب القائمة الثانية على الرغم من الفارق الكبير بينهما فى الاصوات ٠

١٨٧ ـ توزيع المقاعد المتبقية طبقا « لنظام المتوسط الأكبر » :

وفى هذا النظام نتخيل أن كل قائمة قد حصلت على مقعد اضافى ، فنتخيل ان :

القائمة الاولى قد حصلت على ٣ مقاعد ٠
والقائمة الثانية حصلت على مقعدين ٠
والقائمة الثالثة حصلت على مقعد واحد ٠
والقائمة الرابعة حصلت على مقعد واحد ٠

ثم نقوم بقســـــمة ما حصلت عليه كل قائمة من اصوات على عدد المقاعد ـ بعد التخيل السابق ـ لنرى عدد الاصوات الذى بذلته كل قائمة لتحصل على مقعد واحـــد ٠

ـ فالقائمة الاولى كان لها ٧٠٠٠٠ صوت ÷ ٣ مقـــاعد = فكان المتوسط ٢٣٣٣٣ صوت ٠

والقائمة الثانية كان لها ٤٢٠٠٠ صوت ÷ مقعدين = فكان المتوسط ٢١٠٠٠ صـوت ٠

- والقائمة الثالثة كان لها ٢٤٠٠٠ صوت ÷ مقعد واحـد = فكان المتوسط ٢٤٠٠٠ صوت ٠

والقائمة الرابعة كان لها ١٤٠٠٠ صوت ÷ مقعد فكان المتوسط ١٤٠٠٠ صـوت ٠

فالمتوسط الاكبر يوجد لدى القائمة الثالثة ، ثم لدى القائمة الاولى ٠

ومن ثم فان النتيجة النهائية طبقا لنظام التمثيل النسبى و « نظام المتوسط الأكبر » هى كما يلى :

- القائمة الاولى : ثلاثة مقاعد
- القائمة الثانية : مقعد واحد
- القائمة الثالثة : مقعد واحد

القائمة الرابعة : لا تحصل على أى شىء ٠

ومن هنا نرى ان تطبيق « نظام المتوسط الأكبر » يخـدم الاحزاب الكبيرة ٠ فالحزب الاكبر هنا حصل على ثلاثة مقاعد ، ولم يحصل أصغر الاحزاب على شىء ٠ ويرى الكثيرون ان هذا النظام يجعل عدد الاصوات متناسبا فعلا مع عدد المقاعد النيابية ، ولذلك فانهم يرون انه يحقق نتائج أدق من الناحية الحسابية البحتة ٠

١٨٨ - طريقة « المتوسط الأكبر » فى « نظام هوندت » :
Système D'Hondt.

لقد كان « هوندت » **Hondt** عالما من علماء الرياضيات فى بلجيكا وقد وضع طريقة خاصة يمكن توزيع المقاعد النيابية طبقا لها فى ظل نظام « المتوسط الأكبر » ٠

فتوزيع المقاعد فى ظل نظـام المتوسط الاكبر يتطلب القيـام بعدة خطوات ، ولكنه يتم فى طريقة هوندت دفعة واحدة ، وبشكل أسرع ٠

وتتلخص هذه الطريقة فى خطوات ثلاث :

أولا : أن تقسم الاصوات التى حصلت عليهـا كل قائمة على الارقام ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ الخ حتى عـدد القوائم الانتخـابية ٠ فاذا كانت

هناك أربع قوائم مثلا فان الاصوات التى حصلت عليهـا كل قائمة تقسم على الارقام ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ .

ثانيا : ان ناتج القســمة الذى نحصل عليه يرتب ترتيب تنازليا (الاكبر فالأقل فالاقل) ولا داعى لترتيب الارقام كلها ، بل يقتصر الأمر على عدد منها يساوى عد المقاعد المطلوب شغلها . فاذا كان عدد المقاعد المطلوب شغلها خمسة فان الترتيب التنــازلى يشمل الارقام الخمســة الاولى فقط

ثالثا : أصغر هذه الارقــام يعد بمثابة القاســم المشترك ، وبعدد ما تحتويه اصوات كل قائمة من هذا القاسم المشترك يكون لها من المقاعد

الارقام التى تتم قسمة الاصوات عليها :	القائمة الاولى	القائمة الثانية	القائمة الثالثة	القائمة الرابعة
١	٧٠٠٠٠	٤٢٠٠٠	٢٤٠٠٠	١٤٠٠٠
٢	٣٥٠٠٠	٢١٠٠٠	١٢٠٠٠	٧٠٠٠
٣	٢٣٣٣٣	١٤٠٠٠	٨٠٠٠	٤٦٦٦
٤	١٧٥٠٠	١٠٥٠٠	٦٠٠٠	٣٥٠٠

فالقائمة الاولى حصلت على ٧٠٠٠ صوت ، وحصلت الثـــانية على ٤٢٠٠٠ صوت ، وحصلت الثـــالثة على ٢٤٠٠٠ وحصـــلت الرابعة على ١٤٠٠٠ صوت . وبما أنهم أربع قوائم فقد قسمت أصوات كل قائمة على الارقام ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ .

وهناك خمسة مقاعد مطلوب شغلها ، فيجب ان ننتقى أكبر خمسة أرقام من ناتج القسمة ونرتبها ترتيبا تنازليا فتكون كما يلى :

٧٠٠٠٠ ، ٤٢٠٠٠ ، ٣٥٠٠٠ ، ٢٤٠٠٠ ، ٢٣٣٣٣

وهكذا نرى أن أصغر هذه الارقام هو ٢٣٣٣٣ ، فيصبح هو القاسم المشترك . وبقدر ماتحتويه أصوات كل قائمة بقدر ما يكون لها من مقاعد .

فالقائمة الاولى قد حصلت على ٧٠٠٠٠ صوت ، فاذا ما قسـمنا هذا العدد على القاسم المشترك وهو ٢٣٣٣٣ أصبح لهذه القائمة ٣ مقاعد

والقائمة الثانية حصلت على ٤٢٠٠٠ صوت ، فاذا ما تمت قسمة هذا العدد على القاسم المشترك كان لها مقعد واحد .

وحصلت القائمة الثالثة على ٢٤٠٠٠ صوت ، وقسمة هذا العدد على القاسم المشترك يجعل لها مقعدا واحدا .

وأما القائمة الرابعة فان ما حصلت عليه من أصوات وهو ١٤٠٠٠ صوت اذا تمت قسمته على ٢٣٣٣٣ لا يجعل لها أى مقعد على الاطلاق .

هذه هى طريقة عالم الرياضيات البلجيكى هوندت . وقد نص المشرع البلجيكى على الاخذ بها عام ١٨٩٩ وهو يطبق « نظام المتوسط الاكبر » .

١٨٩ — توزيع المقاعد الباقية على مستوى الدولة كلها :

قلنا ان الاصوات التى تحصل عليها كل قائمة من القوائم الانتخابية سواء قسمت على المتوسط الانتخابى أو على المتوسط القومى أو على الرقم الموحد فان خارج القسمة سوف يجعل هناك بعض الأصوات التى حصلت عليها القائمة ولم تستفد منها . وتساءلنا عن هذه الاصوات المتبقية بعد التوزيع الاولى للمقاعد وكيف ندخلها فى الاعتبار . وقلنا أن ذلك قد يتم على المستوى المحلى ، وهو الغالب الاعم ، وقد عرضنا له بتفصيل واسع ، وقد يتم على مستوى الدولة كلها .

وهذا الوضع يتطلب أولا أن نأخذ بمبدأ « الرقم الموحد »
nombre uniforme

فيحدد القانون مقدما عدد الاصوات التى يجب أن تحصل عليها القائمة الانتخابية ليكون لها مقعد واحد . وهذا « الرقم الموحد » — كما قلنا — واحد بالنسبة لجميع محافظات الدولة .

فاذا كان هذا « الرقم الموحد » مثلا هو ٥٠٠٠٠ فان القائمة التى تحصل على ٢٢٥٠٠٠ يكون لها الحق فى أربعة مقاعد ويبقى لها بعد ذلك ٢٥٠٠٠ صوت لم تستفد منها .

ثم يتم بعد ذلك جمع هذه الاصوات المتبقية التى حصل عليها كل حزب فى جميع أنحاء البلاد . فيكون له عدد — آخر — من المقاعد النيابية بقدر ما فى هذه الاصوات المتبقية من الرقم الموحد . فاذا كان للحزب مثلا نصف مليون صوت فانه يمنح عشرة مقاعد .

فتوزيع المقاعد النيابية يتم على مرحلتين :

فى المرحلة الاولى يكون لكل قائمة من المقاعد بقدر ما حصلت عليه من الرقم الموحد .

وفى المرحلة الثانية يكون لكل حزب عدد آخر من المقاعد بقدر عدد الاصوات المتبقية التى لم تستفد منها قوائمه فى المرحلة الأولى .

فكل حزب من الاحزاب السياسية يكون قد استفاد - والى اقصى حد ممكن - من كل الاصوات التى حصل عليها فى أى دائرة من الدوائر الانتخابية فى سائر انحاء البلاد • ومن هنا فان التمثيل النسبى فى هذه الحالة يسمى « بالتمثيل النسبى الكامل » •

La représentation proportionelle intégrale

١٩٠ - وهذا التمثيل النسبى الكامل لا يخلو من العيوب :

وذلك انه على الرغم مما فيه من تطابق كامل بين اصوات كل حزب وعدد مقاعده فى المجلس النيابى فان علماء الفقه الدستورى يرون فيه بعض العيوب • وأولها انه يشجع الاحزاب على التعدد الى أقصى حد • فكل جماعة مهما قل عددها تستطيع أن تكون حزبا ، وهى لن تعدم صوتا هنا واصواتا هناك ليكون لها فى النهاية مقعد تحصل عليه فى المرحلة الثانية ان فاتها أنتحصل عليه فى المرحلة الاولى • فقد تكون اصواتها من القلة بحيث لا تعطيها مقعدا واحدا فى أى دائرة ، ولكن تجميع هذه الاصوات - على مستوى الدولة كلها - قد يعطيها بعض المقاعد •

وتشتت مقاعد البرلمان بين الاحزاب المتعددة أمر غير مستحب ، فهو لا ييسر لأى حزب أن يحصل على الأغلبية المطلقة من مقاعد المجلس النيابى وبالتالى فانه يصعب من مهمة تشكيل الوزارة • فاذا شكلت الوزارة من أكثر من حزبين فالانسجام الوزارى بين اعضائها لن يكون بالقوة التى تكفل الاستقرار الوزارى •

وعيب آخر يشير اليه علماء الفقه الدستورى ، وابرزه الجنرال ديجول بقوة ، وندد به عام ١٩٤٥ عندما كانت فرنسا تضع اسس نظامها السياسى بعد تحريرها من الاحتلال الالمانى •

فقد قيل ان هذا النظام - نظام التمثيل النسبى الكامل - من شأنه ان يجعل بعض القيادات الحزبية تتمتع بعضوية دائمة فى البرلمان وبصرف النظر عما يمكن أن يطرأ على شعبية الحزب من هبوط • فان أى حزب - على درجة من الانتشار - لابد أن يحصل على بعض الاصوات هنا وبعض الاصوات هناك ، فيكون واثقا انه سيحصل على بعض المقاعد - عند تجميع الأصوات المتبقية على مستوى الدولة - وما عليه حينئذ الا أن يضع فى مقدمة مرشحيه بعض الاسماء التى يصبح من المؤكد فوزها ودخولها المجلس النيابى • وهذا الوضع من شأنه أن يخلق بعض نواب غير قابلين للعزل ، يأتى بهم الحزب

فى جميع الاحين رغم كل الظروف • وعلى حد تعبير الجنرال ديجول : فان كل حزب - فى ظل هذا النظام - سوف يكون متأكدا من نجاح بعض قياداته الذين كانوا سيسفون التراب فى المحافظات دون أن يجدوا نجاحا فى أى دائرة على الاطـــلاق •

١٩١ - الانتخاب على مستوى الدوائر ومستوى الدولة :

فالانتخاب - فى نظام التمثيل النسبى الكامل - يكون أولا على مستوى الدوائر الانتخابية ، ثم بعد تجميع الاصوات المتبقية يكون على مســـتوى الدولة •

وكل مستوى من هذين المستويين لا يحرم الحزب من الاســتفادة من المستوى الآخر • فالحزب يمكنه أن يحصل على أى عدد من المقاعـــد - على مستوى الدوائر الانتخابية - بقدر ما يحصل عليه فى كل منها من « الرقم الموحد » • ويمكنه ان يحصل على عدد آخر من المقـــاعد - على مســـتوى الدولة - بقدر الاصوات المتبقية التى لم يستفد منها فى المرحلة الاولى •

وحصول الحزب على اى عدد من المقاعـد - قل أو كثـر - فى أى مرحلة لا يحرمه على الاطلاق من الحصول على أى عدد من المقاعـد فى المرحلة الثانية • فان قوائمـة قد لا تحصـــل على أى مقعد فى المرحلة الاولى ولكن الاصوات التى نالهـا تعـد من قبيل « الاصوات المتبقية » التى لـم يستفد منهـا ومن هنـا ترحل لحســابه فى المرحلة الثانيـــة فتجعل لـــه بعض المقاعد •

وقد يحصــــل على العديد من المقـــاعد فى المرحلة الاولى ، ولكنـــه لا يكون لديه من « الاصوات المتبقية » ما يعطيه مقعـدا على مســـتوى الدولة •

١٩٢ - نظـام التمثيـل النسبى فى جمهورية المانيـا الاتحادية :

لقـد طبق نظام التمثيل النسبى فى جمهورية المانيـا الغربية ، ولكنـــه أخذ هناك شكلا خاصـــا ، فهو - أولا - قـد طبق مع نظـام الاغلبيـــة النسبية، وهو - بعـد ذلـك - قـد أحيط بقيد يجبر الاحزاب الصغيرة على التجمع •

فألمانيـا الغربية كمـا نعلم دولة اتحادية تضم ١١ ولاية ، واحدى هذه الولايـات برلين الغربية • والبرلمان فى المانيـا الغربيـــة يتكون من مجلسين :

- مجلس النواب **Bundestag**
- ومجلس الاتحـــاد **Bundesrat**

فأما مجلس الاتحاد فهو لا يأتى بالانتخاب ، بل يتكون من أعضاء حكومات الولايات أو من ينوب عنهم • وتملك كل ولاية فيه ثلاثة أصوات على الاقل ، فاذا بلغ عدد سكانها أكثر من مليونين من البشر كان لها أربعة أصوات ، فاذا تجاوزوا ستة ملايين كان لها خمسة أصوات • وتدلى كل ولاية بأصواتها موحدة •

وأما مجلس النواب فهو يأتى بالانتخاب ، ويقسم اعضاؤه الى قسمين :

نصف ينتخب على مستوى الدوائر الانتخابية على اساس نظام الاغلبية النسبية ، ونصف ينتخب عن طريق قوائم الولايات التى تعدها الاحزاب • ويجرى الانتخاب على أساس نظام التمثيل النسبى •

وتفصيل ذلك ان الدولة تقسم الى ٢٤٨ دائرة أنتخابية تبعث كل منها الى مجلس النواب بنائب واحد ، ويكون انتخابه على اساس نظام الاغلبية النسبية •

ويبقى بعد ذلك ٢٤٨ مقعدا يتم شغلها عن طريق التمثيل النسبى• فيضع كل حزب من الاحزاب السياسية قائمة باسماء مرشحيه على مستوى الولايات • ويأتى الناخب فيأخذ بطاقتين للتصويت ، ينتخب فى الاولى نائبا واحدا للدائرة الانتخابية • ويختار فى الثانية حزبا من الاحزاب السياسية فيعطى صوته للقائمة التى وضعها هذا الحزب على مستوى الولاية • فكأن الناخب — فى هاتين البطاقتين — قد صوت لشخص ، وصوت لحزب • ومن هنا فان بعض الفقه يرى ان التمثيل النسبى هناك قد أصبح « تمثيلا نسبيا ذا طابع شخصى »
representation proportionnelle personalisée

وطبقا لنظام التمثيل النسبى فان كل حزب من الاحزاب سيعطى من المقاعد — فى مجلس النواب — بقدر ما منحه الناخبون من اصوات • ويكون توزيع المقاعد طبقا « لنظام هوندت » مع الاخذ بطريقة « المتوسط الاكبر » (وقد عرضنا لذلك آنفا) •

فالاصوات التى حصل عليها كل حزب يتم جمعها ، ويعطى من

المقاعد فى مجلس النواب بنسبة هذه الاصوات . فاذا حصل حزب من الاحزاب على ٤٠٪ من اصوات الناخبين - التى أبدوها فى البطاقة الثانية - فانه يجب أن يحصل على ٤٠٪ من مقاعد مجلس النواب فى هذه الولاية . ويتحقق له ذلك بان نحدد عدد ما يستحقه من مقاعد لقاء هذه النسبة ، ثم نخصم منها المقاعد التى حصل عليها على مستوى الدوائر الانتخابية ، ويعطى له الباقى من المقاعد المعدة للتوزيع على مستوى الولايات .

وبعبارة أخرى : فانه اذا كانت نسبة ٤٠٪ تمثل ٢٠ مقعدا فى مجلس النواب ، وكان الحزب قد نجح له ١١ نائبا فى الدوائر الانتخابية الفردية فانه يعطى من مقاعد النصف الثانى تسعة مقاعد حتى تكون نسبة ما حصل عليه من مقاعد مطابقة تماما لما حصل عليه من اصوات . انه التمثيل النسبى الكامل .

ويرد على هذا التمثيل النسبى الكامل استثناء بسيط : فان الحزب الذى يحصل - على مستوى الدوائر الانتخابية الفردية - على عدد من المقاعد أكثر من النسبة التى حصل عليها فى البطاقة الثانية فان القانون يجعل له ان يحتفظ بما حصل عليه . فاذا كانت نسبة الاصوات التى حصل عليها - على مستوى الولاية كلها فى البطاقة الثانية - تجعل له ثلاثين مقعدا فقط فى مجلس النواب ، ولكنه حصل فعلا على ٣٥ مقعدا على مستوى الدوائر الانتخابية ، فانه يحتفظ بما حصل عليه . وهذا الوضع سوف يجعل من غير الممكن ان تنال الاحزاب الاخرى كل ما تستحقه من مقاعد - طبقا لنسبة اصواتها - وفى هذه الحالة فان القانون يقضى بأن تمنح هذه الاحزاب ما تستحق من مقاعد حتى لو أدى ذلك الى زيادة عدد اعضاء مجلس النواب عن العدد المقرر منذ البداية .

وهذا الوضع لا يحدث - فى الحياة السياسية - الا نادرا .

١٩٣ - الحد من آثار التمثيل النسبى فى المانيا الغربية :

ان نظام التمثيل النسبى الكامل - كما قلنا - يؤدى الى تعدد الاحزاب الى غير ما حد . وقد عانت المانيا من هذا الوضع فى حياتها السياسية بعد الحرب العالمية الاولى ، فأرادت له الا يتكرر .

ومن هنا فان قوانينهـا الانتخابية المتتابعـة : قانون ٨ يوليو ١٩٥٣ ، وقانون ٧ مايو ١٩٥٦ ، وقانون ١٤ فبرايـر ١٩٦٤ قـد استقرت كلها على قاعـدة هامة : ان يكون العمـل السياسى متاحا للاحزاب الكبيرة وحدها .

وهكذا فان المادة التاسعة من القانون الانتخـابى الصادر فى ٨ يوليو ١٩٥٣ قـد نصت ـ فى فقرتهـا الرابعة ـ على ان توزيـع المقـاعد المخصصة للولاية ـ على أساس التمثيل النسبى ـ لا يمكن أن يستفيد منـه أى حزب من الاحزاب الا اذا حصل على ٥٪ من مجموع أصوات الناخبين على مسـتوى الدولة ، أو كان قـد فاز بمقعد واحـد على الاقـل فى انتخـابات الدوائـر الفرديـة .

وجاء قانون ٧ مايو ١٩٥٦ فشـدد من هـذا القيـد ، ونص على ان الحزب لا يستطيع أن يستفيد من التمثيل النسبى ـ وينال أى مقعـد من المقاعد المعدة للتوزيع على أساس التمثيل النسبى ـ الا اذا بلغ ما حصـل عليه من أصـوات ٥٪ من مجموع الاصـوات الصحيحة للناخبين عـلى مستوى الدولة ، او كان قـد فاز بثلاثة مقاعـد على الاقـل فى انتخـابات الدوائـر الفردية . وظل هـذا الوضع قائمـا حتى الآن .

وكان من نتيجة ذلـك أن أصبح العمـل السـياسى مقصورا عـلى الاحزاب الاربعـة الكبيرة :

- الحزب الاشتراكى الديمقراطى S.P.D.
- والاتحاد المسيحى الديمقراطى C.D.U.
- والاتحاد المسيحى الاجتماعى C.S. U.
- والحزب الديمقراطى الحر F.D.P.

ولا يوجـد للحزب المسيحى الديمقراطى فـرع فى ولايـة بافاريـا . ولا يوجـد الحزب المسيحى الاجتمـاعى الا فى بافاريـا . ومن هنا فـان الحزبين يتعاونان معـا فى شكل كتلة واحـدة فى مجلس النواب .

واما الاحـــزاب الصغيرة فان التحديد السـابق قـد أصبح بالنسـبة لهـا عائقا كبيرا ـ فى الطريق الى مجلس النواب ـ يصعب عليها تخطيه .

ومن هنا فان الحزب الشيوعى الالمانى لم يستطع ان يصـل بواحـد من اعضائه الى مجلس النواب منذ عـام ١٩٥٣ ، وكذلك الحال بالنسـبة للاحزاب اليمينية المتطرفة .

وهذا القيد - الذى استقرت عليه قوانين الانتخاب هناك - قد قصد به أن يكون له أثره الهام فى كيان الاحزاب السياسية ، فلا تتفتت ويكثر عددها الى حد كبير ٠

واجتماع الانتخاب الفردى ، مع الانتخاب بالقائمة والتمثيل النسبى ، امر ينطوى على كثير من الفائدة فى داخل الاحزاب السياسية ذاتها ٠ فهو يحد من جموح بعض القيادات الحزبية وهى تضع القوائم الانتخابية على مستوى الولايات ٠ فان عضو الحزب يستطيع أن يوجه الى قيادة حزبه ما يراه ضروريا من النقد العميق وهو واثق ان هناك طريقا آخر الى مجلس النواب غير طريق القائمة التى يضعها الحزب ، وانه كما يستطيع أن يستند على الحزب يستطيع ان يستند على الناخبين أيضا ٠

١٩٤ - نظام التمثيل النسبى فى اسرائيل :

لقد أخذ نظام التمثيل النسبى فى اسرائيل شكلا خاصا يغاير ما رأيناه فى المانيا الغربية ٠ فالدولة لم تقسم الى دوائر يخصص لكل منها نائب أو مجموعة من النواب ، وانما اعتبرت الدولة كلها دائرة انتخابية واحدة ٠ ويجرى الانتخاب لملء المقاعد كلها دفعة واحدة ٠

ولكى يحصل الحزب على مقعد واحد فانه - بالبداهة - يجب أن يحصل على ١/١٢٠ من الاصوات الصحيحة التى أعطيت ، ولكن القانون هناك عدل هذه النسبة تعديلا طفيفا فجعل الحصول على مقعد واحد رهينا بالحصول على ١/١٠٠ من الاصوات الصحيحة التى أعطيت ٠

ومن هنا فالحزب الذى لا يحصل على ١/١٠٠ من مجموع الاصوات الصحيحة التى أعطيت على مستوى الدولة لا يستطيع ان ينال اى مقعد على الاطلاق فى المجلس النيابى ٠

أما طريقة توزيع المقاعد فتبدأ باستخراج « المتوسط القومى » Le quotiont national فتقسم الاصوات الصحيحة على مستوى الدولة على ١٢٠ (وهو عدد المقاعد) ويكون خارج القسمة هو المتوسط القومى الذى تحدثنا عنه فيما مضى ٠

ثم تأتى المرحلة الثانية حيث تقسم الاصوات التى حصلت عليها كل قائمة على هذا « المتوسط القومى » ويكون خارج القسمة هو عدد المقاعد

التى فاز بها الحزب • فالحزب اذا حصل على ٢٠٠٠٠ صوت مثلا ، وكان « المتوسط القومى » ٥٠٠٠ صوت فان هذا الحزب يكون قد فاز بأربعة مقاعد •

ولكن الاحزاب بعد ذلك سيبقى لها عدد من الاصوات لم تستفد منها، وسوف يكون هناك عدد من المقاعد النيابية لم يتم توزيعها ، ومن هنا فان هذه المقاعد سوف توزع على الاحزاب بنسبة ما لها من أصوات لم تستفد منها • ويكون التوزيع طبقا لنظام الباقى الاكبر •

انه التمثيل النسبى الكامل •

وهو وان جعل لكل حزب من المقاعد بمقدار ما حصل عليه من أصوات فانه قد اثار فى الكنيست مناقشات هامة بين المطالبين ببقائه والمطالبين بالغائه • وكانت حجة الذين طالبوا بالغائه ان هذا الوضع ينطوى على تزييف للديمقراطية ومصادرة لسلطة الناخبين • فالناخب لا يستطيع ان يختار مرشحه للجلوس فى المقاعد النيابية وانما يقتصر حقه على التصويت لحزب من الاحزاب ، وهذا الحزب هو الذى يدخل المجلس النيابى من يشاء من اعضائه • ومن هنا فان النائب لا تقوم بينه وبين الناخب رابطة أو اتصال ، فهو يدخل المجلس النيابى لان قيادة هذا الحزب ارادت له أن يكون كذلك • وبالاضافة الى ذلك كله فان هذا الوضع يشجع التخريب والتعصب والانقسام ، فأى حزب – بأى رأى وأى برنامج مهما تطرف – يستطيع ان ينال صوتا هنا وصوتا هناك فيكون له فى النهاية مقعد او مقعدان • وتعدد الاحزاب – اذا بلغ حدا كبيرا – يصعب فى بعض الاحيان مهمة تشكيل حكومة مستقرة تستند على اغلبية متجانسة •

كان ذلك بعض ما قيل فى نقد هذا النظام ، وكان معه الكثير مما قيل دفاعا عن هذا النظام • وبين هذا وذاك كانت هناك حقيقة واضحة : ان كل فريق انما يبنى رأيه بحسب ما يراه محققا لمصالحه • فالاحزاب الكبيرة – فى ظل نظام الاغلبية المطلقة او النسبية – سوف تحصل على عدد أزيد من المقاعد ، والاحزاب الصغيرة – اذا تركت نظام الاغلبية النسبية – سوف تحصل حتما على مقاعد أقل وربما لا تحصل على أى مقعد على الاطلاق • ومن هنا فان الاولى تتحقق مصالحها السياسية فى

الاخـذ بنظـام الاغلبيـة ، والثانية تجد أن كيانهـا كله مرتبط بنظـــــام التمثيل النسبى ٠

١٩٥ - النظم الانتخابية فى الانظمة السياسية :

ان الانظمة السياسية لا تأخـذ كلها بنظـام انتخابى واحد ٠ ففى انجلترا ودول الكومنولث يأخـــذون بالانتخاب الفردى ، مع نظـــام الأغلبية النسبية ٠ ويمكن القول بان هـذا الوضـع ايضـا هو الذى يســود فى الولايات المتحدة الامريكية ٠

وتأخـذ بلجيكـا والبلاد الاسكندينافية بنظـام التمثيل النسبى ٠

واما الاتحـاد السوفيتى وانظمـة الديمقراطيـة الشـعبية فـانهم يأخذون بالانتخـاب الفردى ، مع نظـام الاغلبية المطلقة ٠ فاذا لـم يحصـل أحـد المرشحين على الأغلبية المطلقة فى المـرة الاولى يجب اعـادة الانتخـاب ولكن هـذه الاعـادة لا تحدث أبدا ، ويحصـل المرشـح على الاغلبية المطلقـة فى المرة الاولى ٠

أما فى فرنسـا فان الامـر لـم يستقر على وضع واحد ٠

ففى ظلال الجمهوريـة الثالثة (١٨٧٥ - ١٩٤٠) كان النظـــام السائد هو الانتخـاب الفردى مع نظـام الاغلبية المطلقة ٠

وبعد تحرير فرنســا من الاحتلال الالمانى - فى الحـرب العـالمية الثانية - قامت الجمهورية الرابعة (١٩٤٦ - ١٩٥٨) ، وكان النظـام السـائد فيها هو الانتخاب بالقائمـة مع التمثيـل النسبى (فتكون كـل محافظة دائرة انتخابية تبعث الى البرلمان بأكثـر من نائب) ٠

وعندما استدعت فرنســا الجنرال ديجول ليتولى قيادتهــا ، وقامـت الجمهورية الخامســة عام ١٩٥٨ ، عادت فرنســا الى الاخـذ بالانتخـاب الفردى مع نظـام الأغلبية المطلقة ٠ وهنـاك محاولات متعددة منـذ عـــام ١٩٥٨ للاخـذ بنظـام الاغلبية النسبية يهـدف بهـا أصحابها الى الحـد من الافراط فى تعدد الاحزاب ، فتتجمع الاصوات حـول حزبين كبيرين : الحزب الديجولى والحزب الشيوعى ٠ وهـذه المحاولات لم يكتب لهـــا النجـــاح حتى الآن ٠

وتأخذ فرنسا الآن بالانتخاب الفردى مع نظام الاغلبية المطلقة ، ولا تأخذ بالتمثيل النسبى الا فى انتخاب الشيوخ وفى المحافظات التى تنتخب خمسة شيوخ أو أكثر ٠

ولعل ذلك كله يقودنا الى التساؤل عن اثر النظم الانتخابية فى الحياة السياسية ٠

١٩٦ - أثر النظم الانتخابية فى الحياة السياسية :

ان كل نظام من الانظمة الانتخابية يترك أثرا واضحا فى النظام السياسى وفى الحياة السياسية للبلاد ٠ ومن هنا فان نظام الحكم اذ يختار هذا النظام الانتخابى أو ذاك النظام لا يفعل ذلك الا ليصل الى هدف معين يريد أن يحققه لانه يراه متفقا مع مصالح البلاد فى زمن معين ٠

وهناك اتجاهان رئيسيان نتعقب فيهما أثر النظم الانتخابية :

أولهما : أثر هذه النظم فى كيان الاحزاب :

وثانيهما : أثر هذه النظم فى التمثيل البرلمانى ٠

١٩٧ - اثر النظم الانتخابية فى كيان الاحزاب السياسية :

لاشك فى ان النظم الانتخابية تترك تأثيرا كبيرا فى كيان الاحزاب السياسية فى البلاد ٠ وقدحاول الاستاذ موريس ديفرجيه Maurice Duverger ان يستخلص من دراسته للعديد من البلاد - بعض القوانين العلمية التى تعبر عن هذا التأثير ، فقال :

- ان التمثيل النسبى يميل الى ايجاد احزاب متعددة ومستقلة ٠

- ونظام الاغلبية المطلقة يميل الى ايجاد احزاب متعددة ومتعاونة فيما بينها ٠

- ونظام الأغلبية النسبية يميل الى ايجاد نظام ذى حزبين فقط ٠

ولنعرض لكل قانون من هذه القوانين العلمية الثلاثة ٠

فالتمثيل النسبى يؤدى الى كثرة الاحزاب وتعددها ، فأى حزب مهما صغر حجم مؤيديه يستطيع ان يجد صوتا هنا وصوتا هناك فيكون له فى النهاية مقعد فى البرلمان ٠ وتصل ظاهرة التعدد هذه الى أقصى

مداهـا اذا ما أخذنـا بنظـام التمثيـل النسبى الكامل مـع تسويـة الاصوات المتبقية على مستوى الدولة ٠ فالاحزاب هنـا سـوف تتعـدد الى اقصى حـد ، وكل حزب يدفعه الامـل ويسـاعده التمثيـل النسبى فى الحصول على مقعـد أو عـدة مقاعـد ٠ وهى فى ذلك ليسـت فى حاجة الى تعـاون أو تسانـد ، ومن هنـا فاننـا نجدهـا متعددة ومستقلة ٠

أما نظام الاغلبية المطلقة فهو يفترض ـ كمـا مـر بنـا ـ ان يكـون الانتخـاب على دورين ، فاذا لـم تتحقق الاغلبية المطلقة لاحـد المرشحـين أعيد الانتخـاب بين أكبـر اثنين فى الاصوات (أو بين عديد من المرشحين حصلوا على نسبة معينة فى الاصوات) ٠ وهـذا النظـام يؤدى أيضـا الى تعدد الاحزاب ، فكل حـزب يجرب حظه كامـلا فى الدور الاول ، ولكنـه وان أدى الى تعدد الاحزاب فانه يجعلهـا متعاونة فيمـا بينهـا ٠ فاذا كـان هناك ـ مثلا ـ ثلاثة مرشحين فى الدور الاول ، حصل أولهم على ٤٠ ٪ ، وحصـل الثانى على ٣٥٪ ، وحصـل الثالث على ٢٥٪ ، فان الاحـزاب الخاصـة بهم لن تقف متباعـدة فى انتخـابات الاعـادة ٠ ذلك لان حـزب المرشح الثانى وحزب المرشح الثالث سوف يجدان فرصـة سانحة تملى عليهما التعاون ليفوز أحدهمـا بالمقعـد النيابى ولا يتركانه للمرشـح الاول ٠ وسـوف يكون هـذا التعاون والتسـاند فى عديد من الدوائـر بطبيعـة الحال بحيث تعم الفائـدة لكلا الحزبين ٠ فالاحـزاب هنـا متعددة ، ولكنهـا متعاونة متسـاندة ٠

وأما نظام الاغلبية النسبية فان الاسـتاذ « موريس ديفرجيه » يـرى أنه يميل الى ايجـاد نظـام ذى حزبين ٠ فلو اننـا تصورنا مثـلا اربعـة احزاب تتنافس على مقعـد من مقاعـد البرلمان وكان للاول من الاصوات ٤٠٪، وللثانى ٣٠٪ ، وللثالث ٢٠٪ ، وللرابـع ١٠٪ ، وجـرى الانتخـاب وهى على هـذه الصورة ـ اربعـة احزاب ـ فان الحزب الاول سـوف يفوز وحـده بالمقعد النيابى لان مرشحه قـد حصـل على أعلى الاصـوات وفـاز طبقـا لقاعـدة الاغلبية النسبية ٠ ولكن هـذه الاحـزاب سرعـان ما تدرك انهـا اقوى من الحزب الاول لو تجمعت فى حـزب واحـد ، انهـا حينئذ سـيكون لهـا ٦٠٪ من الاصوات وسوف يفوز مرشحهـا بالمقعـد النيابى ، وينتزعه من الحزب الاول انتزاعا ٠ فبدلا من ان تظل خـارج البرلمان تماما تستطيع

اذا تجمعت واندمجت ان تفوز بكل المقاعد او بالجزء الاكبر منها . فليس غريبا اذن أن تتجمع وتتحد وتندمج فى حزب واحد ، فيكون فى الساحة السياسية حزبان فحسب . وحتى اذا وجد حزب ثالث صغير معهما فانه سوف يذبل تدريجيا . ذلك لان الناخب - وهو يدلى بصوته - يحرص على ان يكون صوته مؤثرا فى سياسة الدولة . ومن هنا فانه سوف يعطى صوته دائما لاحد الحزبين الكبيرين محاولا بذلك أن يرجح احدى الكفتين ويدعم احد الاتجاهين اللذين يمكن أن يكتب لاحدهما الفوز . ولعل ذبول حزب الاحرار فى انجلترا خير شاهد على ذلك .

هكذا يعبر الاستاذ موريس ديفرجيه عن فكره وهو يستخلص هذه القوانين العلمية الثلاثة . وهو - بغير شك - قد أصاب الى حد كبير . ولكن القانون الثالث - أو المبدأ الثالث يحتاج - فى نظر بعض الفقهاء - الى وقفه متأنية . فان نظام الاغلبية النسبية فى نظرهم لا يؤدى الى نظام الحزبين الا فى ظروف تاريخية وجغرافية معينة .

فهو لا يؤدى الى نظام الحزبين اذا كان تعدد الاحزاب عميقا فى ضمير الشعب ، ضاربا فى أعماق التاريخ ، مستقرا وراسخا فى شعب معين كالشعب الفرنسى مثلا .

وهو لا يؤدى الى نظام الحزبين اذا كان لهذا الحزب أو ذاك جذور عميقة فى هذا الاقليم او ذاك يصعب اقتلاعها ، او كانت هناك احزاب اقليمية يتركز تأثيرها فى مجال اقليمى معين .

أما نحن ، فاننا نرى أن هذه الاعتراضات ذات أثر محدود ، وان نظام الاغلبية النسبية بطبيعته سوف يؤدى - فى المدى الطويل على الاقل - الى التقليل من عدد الاحزاب ، فيندمج بعضها فى البعض الاخر . حتى ينتهى الامر الى وجود حزبين كبيرين يتبادلان الاغلبية البرلمانية - فيما بينهما - على امتداد السنين .

١٩٨ - أثر النظم الانتخابية فى التمثيل البرلمانى :

ان البرلمان - بحكم وضعه فى النظام السياسى - ليس هيئة تمثيلية فحسب ، تتمثل فيها ارادة الامة ، بل أنه بعد ذلك سلطة تصدر قرارات هامة . ومن هنا فاننا ونحن بصدد المقارنة بين التمثيل النسبى ،

والاغلبيــة المطلقة ، والاغلبيــة النسبية ، يجب أن نجــرى المقارنة من ثلاث زوايــا :

أولا : من حيث العدالة ، العدالة فى تمثيـل هيئة الناخبين فيكـــون البرلمان صورة صادقــة تعبر عن كل الاتجاهــات الحزبية فى البلاد ٠

ثانيا : من حيث الفاعلية فى اتخــاذ القرار ومــدى قدرة النظـــام السياسى على اتخــاذ قرار تؤيده الاغلبية البرلمانية ٠

ثالثا : ومن حيث قدرة الناخب على التأثير المباشر فى القـــرار السياسى ٠

١٩٩ ـ أثــر التمثيل النسبى :

لا شك أن التمثيل النسبى هو أكثــر الانظمة الثلاثة تحقيقـــا للعدالة ، فهو يمثــل جميــع الاتجاهات السياسية فى الدولة ، ويجعل لكل حـــزب من المقــاعد بنسبة ما حصــل عليه من تأييد هيئة الناخبين ٠

ولكنه وان حقق العدالة فى توزيــع مقاعــد البرلمان فانه يصـم نظـام الحكم كله بعــدم الفاعلية ٠ ذلك لان تعدد الاحزاب وكثرتهــا يجعل من الصعب ان يحصــل واحــد منهــا على أغلبية مطلقــة ـ فى البرلمان ـ تمكنــه من تكوين حكومة متجانسة قادرة على اتخــاذ القــرار السريــع ، فيصبــح من الحتمى ـ ازاء ذلك ـ ان يكــون الحكم دائمــا ائتلافا بين حزبين أو أكثــر ٠ وهذا الائتلاف قــد يستمــر فترة من الزمان ولكنه سرعان ما ينهــار لاختلاف المبادىء واختلاف الآراء بين الاحزاب المشــاركة فيه ٠ وقــد عانت فرنســا كثيرا من هــذا الوضع فى الجمهوريــة الرابعة (١٩٤٦ ـ ١٩٥٨) الى حــد انهــا ظلت ذات مــرة أكثــر من شهــر بلا حكومة تحكم ٠ فقــد استقالت الحكومة القائمة لتصدع الائتـــلاف ، ودعــا رئيس الجمهورية العديــد من رجــال السياسة ليشكلوا الحكومة الجديدة فعجزوا عن تكوين ائتلاف جديد يتمتع بالاغلبيــة المطلقــة فى مجلس النواب ٠

أمــا من حيث قــدرة الناخب على التأثير المباشر فى القرار الســـياسى فانهــا محدودة الى حــد كبير ٠ ذلك لان نظــام التمثيــل النسبى ـ كمــا مــر بنــا ـ يؤدى الى تعدد الاحزاب وكثرتهــا ، والحكومة لا تكــون الا حكــومة ائتلافية من عدة احزاب ، وسياستهــا لا تتوقف على ما يريده هــذا الفريــق من النــاخبين أو ذلك بقــدر ما تتوقف على ظروف هــذا الائتلاف ، وحاجته

الى هـذا الحزب أو ذاك • فسياسة الحكومة فى النهاية لا تكـون مرهـونة بارادة الناخبين بقدر ما تكون متوقفة على هوى ومزاج اعضـاء البرلمان •

فما يحقق العدالة ، لا يحقق الفاعليـة للنظـام السياسى ، ولا يجعـل للناخب قـدرة كبيرة على التأثير المباشر فى القرار السياسى •

٢٠٠ ـ أثـر الاغلبية المطلقة :

ان نظـام الاغلبية المطلقة يجعل للحزب الذى يملك أكثـر من ٥١ ٪ من أصوات الناخبين ـ فى كل دائرة ـ كل مقاعد البرلمان • ومن هنـا فانه يجعل عددا من الناخبين يصـل الى ٤٩٪ بلا تمثيـل على الاطـلاق • ولا شك ان ذلك لا ينطوى على عدالة فى توزيـع المقـاعد البرلمانيـة بـين الاتجاهـات الحزبية لهيئة الناخبين •

وهو وان كان لا يحقق العدالة ـ كمـا يفعل نظـام التمثيـل النسبى ـ فانه أقـوى منه من حيث الفاعلية • فتعدد الاحزاب هنـا أقـل ، وتعـاونها وتساندهـا أكبـر ، ومن هنـا فانه يصبح من اليسير أن نكون ائتـلافـا بين احزاب بينهـا تقارب فى المبادىء • ومثـل هـذا الائتلاف سيكون أكثـر قـوة وأكثـر دواما من الائتلاف السـابق ، الامـر الذى يحقق قدرا أكبـر من الاستقرار السياسى وقدرة أكبـر على اتخـاذ القرار دون صعوبات كبيرة •

أمـا من حيث قدرة الناخب على التأثير المباشر فى القرار السياسى فانها تبدو هنا أكثر حجما• وهى فى الانتخاب الاول أكثر منها فى انتخاب الاعادة• ففى الانتخاب الاول سوف يختار الناخب أحد الاشخاص واحد البرامج، ان حريته هنا كاملة• ولكنه فى انتخاب الاعادة سوف يختلف أمره• فان اهتمامه لن ينصب على مايريد اختياره بقدر ما ينصب على من يريد استبعاده• انها المقـولة الشهيرة : «فى الدور الاول نحن نختار ، وفى الدور الثانى نحن نستبعد»• واذا ماحدث تحالف بين هذا الحزب وذاك ـ فى انتخاب الاعادة ـ فان ذلك يبدو ظاهرا للعيـان ، ويستطيع النـاخب ان يقـر حزبه عليه أو لا يقـره ، وهـو فى الحالين يمارس قدرا من التأثير المباشر فى القـرار السياسى •

٢٠١ ـ أثـر الاغلبيـة النسبية :

ان انعدام العدالة يبلغ هنـا اقصى مداه • فالحـزب الذى يمـلك الاغلبية النسبية فى كل دائـرة انتخابيـة ـ ولتكن مثلا ٤٠٪ ـ فانـه يستطيع ان

يحصل على جميع مقاعد المجلس النيابى • وحتى اذا كان هناك حزبان كبيران فى الساحة السياسية فان ما يناله أحدهما من مقاعد ليس بنسبة ما يناله من اصوات • فقد لوحظ مثلا فى انجلترا انه اذا كانت نسبة أصوات المحافظين الى أصوات العمال ٥ الى ٤ فان المقاعد التى يفوز بها كل منهما لاتكون بنفس النسبة ، وانما تكون بنسبة ٧ الى ٤ • وبالاضافة الى ذلك فقد لوحظ فى انجلترا ان ترجيح كفة هذا الحزب أو ذاك انما تتوقف فى كثير من الاحيان على كتلة من الناخبين - هى على الحدود بين الحزبين - فانضمامها لاى منهما من شأنه فى نظام الاغلبية النسبية ان يكفل له الفوز •

أما من حيث الفاعلية فان نظام الاغلبية النسبية يتفوق على نظام التمثيل النسبى ويتفوق ايضا على نظام الاغلبية المطلقة • فهو هنا يؤدى فى الغالب الاعم الى ايجاد حزبين يحصل واحد منهما - فى الغالبية العظمى من الاحيان - على أغلبية مطلقة فى المجلس النيابى يستطيع معها أن يكون حكومة متجانسة تتمتع باستقرار كبير •

وأما من حيث قدرة الناخب على التأثير المباشر فى القرار السياسى فانها هنا تفوق قدرته فى النظامين السابقين ، انها تصل هنا الى أعلى حد • فالناخب هنا - امام الاحزاب القليلة - يختار حزبا ويختار سياسة ويختار رئيسا للوزراء • انه يقرر فى ذلك كله بشكل مباشر ، ودون وساطة • فلا يترك هذه المهمة لاحد يؤديها نيابة عنه كما هو الحال فى نظام التمثيل النسبى • وهكذا نرى أنه فى كل انتخابات تجرى فى انجلترا لانتخاب اعضاء مجلس العموم يقوم الناخب مباشرة باختيار الحزب الذى يريد ، والسياسة التى تبدو والوزير الاول الذى يريد •

٢٠٢ - نظرة عامة على ذلك كله :

التمثيل النسبى •• الاغلبية المطلقة •• الاغلبية النسبية ••

لقد عرضنا لذلك كله ، ونقول فى نهاية المطاف ، ان المفاضلة والتفضيل لا يجريان على اساس من الحجج النظرية أو الاعتبارات الفقهية •

- فكل حـزب تسيطر مصالحه على فكره ، ويختار من هـذه الانظمـة الثلاثة ما يراه محققـا لمصالحه متفقـا مع واقعه وأهدافه ٠

- والامة اذا ارادت ان تختار أيضـا اختيارا مستقلا عن مصـــالح هـذا الحزب أو ذاك فان اختيارها يجـرى على اسـاس من مصلحتهـا هى ، وليس على أساس من الحجج النظرية أو الاعتبارات الفقهية ٠ فالامـة التى تشكو عدم الاستقرار السياسى وتعدد واسـع المدى فى الاحـزاب لا يجـدى معهـا نظـام التمثيـل النسبى أبدا ، فهـو يضاعف من ازمتهـا ويزيـد من علتهـا والامة التى تريـد أن تشجع الحياة الحزبيـة الناشـئة وتأخـذ بيـد الاحزاب الصغيرة لتكبر تجـد ان وسيلتهـا الاولى الى ذلـك تتمثـل فى نظام التمثيـل النسبى ٠

- وإذا أردنا أن نختار بين مصالح الاحـزاب ومصلحة الامـة فاننـا نقول على الفور ، ان مصـالح الاحزاب متعارضـة ، والمصلحة الكبـرى الجديرة بالاعتبار هى مصلحة الامـة ذاتهـا ٠

المبحث الثـالث

الطـرق المختلطة

٢٠٣ - هنالك بعض البلاد أرادت أن تتجه الى الديمقراطيـــة فوصلت اليهـا دون أن تستطيع الخلاص من آثار الماضى الاوتوقراطى ولهـذا فاننـا نقـابل فى اختيـارهـا لحكامهـا الطرق الاوتوقراطيـة - القديمـــة - والطرق الديمقراطيـة الجديدة ٠ هـذه الطرق قد تتقـابل فنشـاهـد بعض حكامها يختار بالطرق الاوتوقراطية والبعض الآخـر بالطـرق الديمقراطية ٠ وقـد تختلط عندما نـرى نفس العضو لابد أن يشترط فى اختياره كلتا الطريقتين الديمقراطية والاوتوقراطية ٠

٢٠٤ - الطرق الديمقراطية والاوتوقراطية قد تتقابل :

فمثلا يكون هنالك ملك وراثى والى جانبه برلمان جاء أعضاؤه عن طـريق الانتخـاب ٠ وفى مثـل هـذه الحالة لابد أن يحدث الصراع ويتكيف النظـام فى النهاية بنتيجة هـذا الصراع فيكون ديمقراطيـا أو اوتوقراطيا بحسب العضو المنتصر : العضو الديمقراطى أو العضو الاوتوقراطى ٠

وقد يتكون البرلمان من مجلسين أحدهما بالانتخاب والاخر بالوراثة أو التعيين كما هو الحال فى انجلترا بالنسبة لمجلس العموم ومجلس اللوردات

وقد يتكون نفس المجلس من عناصر منتخبة وعناصر معينة كما كان مجلس الشيوخ المصرى فى ظل دستور سنة ١٩٢٣ ، ودستور سنة ١٩٣٠ ٠ وفى هاتين الحالتين الاخيرتين يجب أن تكون الكفة الراجحة فى الحكم والسلطان للمجلس المنتخب ، وأن تكون العناصر المنتخبة أكثر عددا من العناصر المعينة ٠

٢٠٥ - الطرق الديمقراطية والاوتوقراطية قد تشترك فى اختيار نفس العضو والمثال الذى يوضح هذه الصورة نجده فى حالة الثورة أو الانقلاب عندما تتحول الى نظام سياسى عادى ٠ فقائد الثورة قد استولى على الحكم بالقوة - والقوة من الطرق الاوتوقراطية - ولكنه لم يلبث أن عرض الامر - أمر بقائه - على الشعب اما بواسطة الاستفتاء الشعبى الشخصى ليسأله هل يوافق على بقائه فى الحكم أم لا ، أو بواسطة الانتخاب عندما يشكل حزبا يخوض مرشحو هذا الحزب المعركة باسم الزعيم (١) ٠

الفصل الثانى

الشعب صاحب السيادة كيف يزاول سيادته

٢٠٦ - الشعب صاحب السيادة اما أن يزاول سيادته بنفسه ، واما أن يزاولها بواسطة نواب عنه يقررون بصفة نهائية أى بغير الرجوع اليه، أو يقررون ad Referendum أى بشرط الرجوع اليه فى بعض الموضوعات٠ فى الحالة الاولى نكون أمام الديمقراطية المباشرة ، وفى الحالة الثانية أمام الديمقراطية النيابية ، وفى الحالة الثالثة أمام الديمقراطية شبه المباشرة ٠

المبحث الأول

الحكومة الديمقراطية المباشرة

٢٠٧ - فى هذه الحكومة يزاول الشعب مقتضيات السيادة بنفسه ، والحق انها من الناحية النظرية تعد الحكومة الديمقراطية المثلى لان كل فرد

---

(١) قارن ديفرجيه - المرجع السابق ص ١٢٦ وما بعدها ٠

ستتوفر فيه صفة الحاكم والمحكوم معا · ولهذا فان جان جاك روسو كان يفضلها على سواها بل ويرى فيها الصورة الوحيدة الحقة والتطبيق الصحيح لمبدأ سيادة الشعب ·

وقد قامت الديمقراطية المباشرة فى المدن الاغريقية والرومانية القديمة كأثينا وروما وأسبرطة وهى لا تزال تقوم اليوم فى ثلاثة دويلات سويسرية صغيرة · فماذا كان شأنها حينذاك وما هو وضعها اليوم ؟

٢٠٨ - الديمقراطية المباشرة فى المدن القديمة :

١ - تتميز هذه أول ما تتميز بأنها ديمقراطية مباشرة · فكان المواطنون الاحرار - دون الرقيق - يجتمعون فى أحدى الساحات أو على أحدى الهضاب ليزاولوا خصائص السيادة بأنفسهم ويشتركوا اشتراكا فعليا فى ادارة الشئون العامة ووضع القوانين · وفضلا عن ذلك فقد كان الشعب يزاول بنفسه مهمة اعلان الحرب وعقد اتفاقيات السلام كما كان يتولى القضاء فى بعض الجرائم الهامة كالجرائم السياسية والحكم بنفى بعض المواطنين الذين كان الشعب يرى فيهم خطرا على حريته · أما مهمة التنفيذ ، ومهمة القضاء فى المسائل العادية فقد كان الشعب ينتخب لهما من يقوم بهما ·

٢ - ولكن الشعب لم يكن يفضل دائما الالتجاء بصدد هؤلاء الحكام القلائل الى نظام الانتخاب بل كان فى الكثير من الاحيان يلجأ الى القرعة وكان تفضيلهم لها يرجع الى سبب دينى وآخر ديمقراطى : اذا كانوا يعتقدون أن الآلهة - فى ظل نظام القرعة - ستساهم فى اختيار الاصلح وتعينه عن طريق القرعة ، هذا فضلا عما ينطوى عليه هذا النظام من تساو فى الفرص فيكون لكل مواطن فرصة متساوية فى تولى الوظائف العامة·

٣ - وتحت تأثير هذا الباعث الديمقراطى كانوا يأخذون فى الكثير من الاحيان بمبدأ دائرية الوظائف الذى يقضى بأن يساهم كل مواطن ولو مرة واحدة فى حياته فى تولى الوظائف العامة ، ولن يكون هذا سهلا الا اذا كثرت الوظائف بدرجة كبيرة وكان توليها لمدة قصيرة ، وهذا ما كان يحدث هناك ·

٤ - ورغم هذه الديمقراطية السياسية الواضحة فان هذه المدن لم تعرف الحريات العامة بمعناها الحديث · فلم تعرف مثلا حرية الملك فهى مثلا تأمر النساء بتسليم مجوهراتهن اليها اذا احتاج الامر الى تدعيم

الخزانة العامة لمواصلة الحرب ، ولنفس الهدف تأمر الدائنين بأن يتنازلوا عن أموالهم للدولة (١) ، وهى لم تعرف الحرية الشخصية فكانت تتدخل احيانا وتفرض على المواطنين حلق الشارب وتملى عليهم بقاء الذقن أو تحدد لهم « موضة » معينة يتحتم عليهم اتباعها !! وهى لم تعرف حرية العقيدة . فكل المواطنون يجب أن يؤمنوا بدين الدولة • أما الكيان الآدمى فوضعه غريب : فالولد اذا ولد مشوها يجب أن يقتل ، والام اذا عاد ابنها من ميدان القتال حيا يجب أن تلقاه مولولة لا ضاحكة !! هذا هو الامر الذى أصدرته مدينة اسبرطه عندما هزمت فى أحدى المواقع • فالحرية عندهم كانت حرية سياسية فحسب •

٥ — وقد أمكن لهذا النظام أن يقوم فى المدن القديمة لقلة عدد المواطنين الذين لهم حق التمتع بالحقوق السياسية • فالارقاء ليس لهم هذه الحقوق فضلا عن أن وجود نظام الرق نفسه من شأنه أن يرفع عن عاتق الاحرار كثيرا من مشاغل الحياة اليومية فيتفرغون بعد ذلك للحياة السياسية •

٢٠٩ — الديمقراطية المباشرة فى الدويلات السويسرية :

اندثر النظام الديمقراطى المباشر باندثار المدن القديمة ولكنه مازال باقيا حتى الآن فى ثلاث دويلات سويسرية من الدويلات الجبلية الصغيرة •

١ — وهذا النظام يتميز هنالك بعدم وجود برلمان — ولعل هذه هى الصفة الاولى المميزة له — فالشعب نفسه يجتمع فى « جمعية الشعب » التى يسمونها Landsgemeinde ويضع القوانين وسائر القرارات التى هى أصلا تدخل فى الاختصاص العادى للبرلمانات • وهذه الجمعية تتكون من جميع المواطنين الذين لهم حق التصويت ، وتجتمع فى الربيع ، مرة واحدة كل سنة اجتماعا عاديا • وهنالك بطبيعة الحال اجتماعات غير عادية تتم اذا وجد ما يدعو الى ذلك على أن تكون بناء على دعوة عدد معين من المواطنين أو بناء على طلب الهيئة التنفيذية •

٢ — وجمعية الشعب هذه تعد انها الهيئة التشريعية العليا ، فهى علاوة على وضع القوانين تضع الدستور وتختص بالتالى بتعديله ، أما مدى

---

(١) المقصود بالدولة هنا هى دولة المدينة . l'Etat de la Cité

مناقشتها لهذه الامور المعروضة عليها فأمر يخضع لعوامل عدة : فالمجموعة المدنية يمكن أن تمر فى جلسة واحدة واباحة الرقص فى أيام الآحاد يمكن أن تستمر مناقشته عشر جلسات !!

٣ - وهذه الجمعية وان استطاعت مزاولة السلطة التأسيسية والتشريعية الا أنها لا تستطيع أن تقوم بمهمة تنفيذ القوانين والفصل فى منازعات الافراد ولهذا فهى تقوم بانتخاب مجلس تنفيذى تحت رياسة من يسمى Le Landamman كما تقوم بانتخاب القضاة ٠

٤ - وهذا النظام امكنه أن يستمر أمدا طويلا لاسباب عدة : فالسكان عددهم قليل ويمكن أن يجتمعوا فى صعيد واحد ، والتشريع نفسه بسيط لان سويسرا دولة تعاهدية كما نعلم والاختصاصات المتروكة للدويلات بطبيعتها اختصاصات متواضعة ٠ هذا فضلا عن بساطة الحياة نفسها فى تلك المناطق الجبلية ٠ ولكن الفضل الاكبر انما يرجع الى طبيعة الشعب السويسرى نفسه كشعب ديمقراطى يعشق الهدوء والنظام واحترام التقاليد ولهذا فقد قبل أن يفسح فى هذه الدويلات مكان الزعامة لبعض العائلات القديمة يقبل قيادتها عن طيب خاطر ٠

٢١٠ - النظام الديمقراطى المباشر كنظام للحكم الحديث :

يرى بعض الفقهاء - فى الفقه الدستورى - ان هذا النظام لا يصلح للتطبيق فى الدول الحديثة ٠ ويوجهون اليه عيبين أساسيين :

أولهما : انه لا يمكن ان يطبق فى الدول الكبيرة ٠ فالمواطنون - وعددهم بعشرات الملايين - يستحيل جمعهم فى مكان واحد وسماع رأيهم وتنظيم مناقشتهم ٠

وثانيهما : انه حتى فى الدويلات السويسرية ذات العدد القليل من السكان فان النظام الديمقراطى المباشر لم يصلح كنظام للحكم ، وانحسر عن كثير منها تحت ضغط الاتجاه الاشتراكى الذى كان يعيب على هذا النظام عدم ضمانه لحرية التصويت وجدية البحث ٠

واذا نحن تأملنا فى كل مأخذ من هذين المأخذين فاننا نجد انهما لايجعلان هذا النظام غير صالح للتطبيق فى زمننا هذا ٠

فالمواطنون يمكن أن يسمع رأيهم دون حاجة الى جمعهم جميعا فى مكان واحد ، فالشعب يمكن أن يقسم الى وحدات أساسية ، تتكون كل منها من عدد معقول من المواطنين يسهل اجتماعهم معا ومناقشتهم معا ٠

أما عدم كفالة حرية التصويت فأمر يمكن علاجه بشتى الوسـائل ، وهو لا يعرض لنا فى النظـام الديمقراطى المباشر وحده ، بل يعرض فى كل نظام ديمقراطى ٠ ومن هنا وجب علاجه دون ابطاء ٠

أما عدم كفـالة جدية البحث فأمر لا يقتصر ـ هو أيضا ـ على النظـام الديمقراطى المباشر ٠ فالمواطن اما أن يكون مواطنا ايجابيا ، وأما أن يكون مواطنا سلبيا ٠ فالمواطن الايجابى يتسم بجدية البحث وهو يعيش فى أى شـكل من أشكال النظام الديمقراطى ، والمواطن السلبى يتسم بعدم الجدية فى كل حال ٠ فليس هناك ما ينفرد به النظام الديمقراطى المباشر فى هـذا الشـأن ٠

وبعد ذلك كله فاننا نرى انه لا يجب ـ على الاطلاق ـ أن نستبعد هذا النظام من مجال الانظمة الدستورية الحديثة ٠

المبحث الثانى

الحكومة النيـابية

٢١١ ـ فى هذه الحكومة يزاول الشعب سيادته لا بنفسـه وانما بواسطة نواب عنه يقررون بصفة نهـائية ٠ والنظام النيـابى أو نظام الحـكومة النيابية له أركان وخصائص لابد أن تتوافر ، فما هى هذه الاركان ؟ قبل أن نعرض لها بشىء من التفصيل نقول ان أركان النظام النيابى انمـا ترد الى فكرتين أساسيتين تحكمان هذا النظام فى أساسه : أولهما أن هذا النظام انما هو شـكل من أشكال الحـكم الديمقراطى وثانيهما أن الشعب يزاول سيادته فيه بواسطة نواب يقررون بصفة نهائية ٠

٢١٢ ـ أولا : النظام النيابى شـكل من أشكال الحـكم الديمقراطى وهذا يتطلب :

١ ـ أن يكون هناك برلمان منتخب من الشعب يملك سلطات فعليـة فى التشريع ، فالبرلمان أولا يجب أن يكون منتخبا من الشعب لان الانتخـاب

وحده هو الذى يخلع على النظام صفة الديمقراطية اذ أنه الوسيلة الديمقراطية الوحيدة فى اختيار الحكام • أما اذا كان البرلمان مكونا من مجلسين وتجاور فى تكوينهما عنصر التعيين والانتخاب فيجب أن تكون العناصر المنتخبة هى الغالبة • فاذا كان أحد المجلسين معينا والآخر منتخبا - كما هو الحال فى مجلس اللوردات ومجلس العموم فى انجلترا - فان المجلس المعين لا يمكن أن يعد نائبا عن الامة الا على سبيل المجاز • وخلاصة القول أن عنصر الانتخاب لا يجب أن يقل بأى حال من الاحوال عن عنصر التعيين فى تكوين البرلمان والا فان النظام ينقلب من ديمقراطى الى أوتوقراطى •

٢ - هذا البرلمان لا يكفى فيه أن يكون منتخبا من الشعب بل لابد ان تكون له سلطات فعلية فى التشريع • فلابد له - كما يقول الفقه - أن يزاول بعض خصائص السيادة • أما اذا كان البرلمان المنتخب ذا اختصاصات استشارية فان النظام النيابى ينهار لان الذى يهمنا ليس هو الانتخاب فى ذاته وانما مدى سيطرة العناصر المنتخبة على السلطة داخل الدولة •

٣ - ومن ناحية أخرى فان نيابة هذا البرلمان على الامة لابد أن تكون لمدة محدودة يعود بعدها أعضاء البرلمان يقدمون الحساب الى صاحب السيادة الاصلى وهو الشعب لان الديمقراطية فى أساسها انما هى حكم الشعب • وأعضاء البرلمان ليسوا سوى نواب عن الشعب يجب ألا تدوم نيابتهم مدى الحياة حتى لا يسلبوا الشعب سيادته •

٢١٣ - ثانيا : الشعب يزاول سيادته بواسطة نواب يقررون بصفة نهائية • وهذا يعنى :

١ - أن لعضو البرلمان قسطا وافرا من الحرية والاستقلال عن هيئة الناخبين فليس للناخبين أن يملوا عليه رأيا لايريده وليس لهم أن يلزموه - حتى قبل الانتخاب - بأن يتخذ موقفا معينا ازاء المشاكل السياسية المختلفة وحتى اذا تعهد لهم بذلك فان تعهده يكون خاليا من كل قيمة قانونية اذ انهم لايستطيعون - وقد أصبح هو نائبا فى البرلمان - أن يعزلوه من نيابته فليست هنالك وكالة الزامية بين الناخب والنائب •

٢ - عضو البرلمان لا ينوب عن دائرة معينة بالذات ولا حتى عن الدائرة التى انتخبته فهو غير ملزم بالدفاع عن المصالح الاقليمية لهذه الدائرة أو

تلك وانما هو ينوب عن الامة بأسرها · وقد تأكدت هذه القاعدة بتطبيق مشهور حدث فى مجلس النواب الفرنسى سنة ١٨٧١ : فقد حدث أن ضمت الالزاس واللورين الى المانيا عقب انتصارها على فرنسا فى الحرب السبعينية وبعد أن صدق المجلس على معاهدة الصلح وانتقلت هذه المقاطعات الى المانيا استقال النواب الذين يمثلونها وعلى رأسهم « غمبتا » رجل الدولة الشهير، فما كان من المجلس الا أن رفض هذه الاستقالة مؤكدا أن هؤلاء النواب لا يعتبرون نوابا عن الالزاس واللورين وانما عن فرنسا بأسرها ·

٢١٤ ـ النظام النيابى كنظام للحكم الحديث : هذا النظام يكاد يكون هو المطبق حاليا فى معظم البلاد الديمقراطية ، فمع اتساع رقعة الدولة وازدياد عدد السكان ، لا يمكن للشعب أن يزاول سيادته الا بواسطة نواب عنه ·

والنظام النيابى لا يطبق هكذا فورا فى العمل وانما هو يزاول فى احد الاشكال التى تندرج تحته ، وهذه الاشكال ثلاثة : النظام البرلمانى والنظام الرئاسى ونظام حكومة الجمعية النيابية ·

المبحث الثالث

الحكومة الديمقراطية شبه المباشرة

٢١٥ ـ فى هذه الحكومة يزاول الشعب سيادته بواسطة نواب عنه ، ولكن هؤلاء لا يقررون بصفة نهائية فى الموضوعات التى تعرض عليهم بل يكون للناخبين وسائل قانونية يشاركون بها النواب فى مهمتهم الموضوعية· هذه الوسائل تختلف فى ثقلها وقوتها وهى تتراوح بين عمل القانون نفسه بالتصديق عليه فى الاستفتاء وبين مجرد اقتراحه أو الاعتراض عليه ، وقد تتناول نيابة النائب نفسه باقالته وقد تتناول نيابة المجلس كله عن طريق الحل الشعبى ·

وقبل أن نعرض لهذه الوسائل القانونية على التتابع فيما يلى نلفت النظر الى أن هذه الوسائل هى وسائل قانونية حاسمة يملكها الناخبون للتأثير فى المهمة الموضوعية للنواب وهى بهذا تتميز عن الوسائل الفعلية الموجودة فى النظام النيابى · ففى ذلك النظام يستطيع الناخبون ان يضغطوا على نوابهم · ولكن هذا الضغط ليس بوسائل حددها الدستور ، فالتهديد بعدم

تجديد انتخابهم والتظاهر فى الشوارع ضدهم ٠٠ كل هذا يستطيع النواب أن يضربوا به عرض الحائط لانه أمر غير قانونى ولكنهم لا يستطيعون أن يفعلوا نفس الشيء ازاء الاعتراض الشعبى أو الحل الشعبى المقرر فى النظام الديمقراطى شبه المباشر ٠

٢١٦ - أولا : الاستفتاء الشعبى : فى حالة الاستفتاء الشعبى le referendum يصدر القانون من البرلمان كما هو الحال فى النظام النيابى ولكن هذا القانون لايعد نافذا أو تاما الا بعد أن يوافق عليه الشعب فى الاستفتاء ، أما اذا رفضه الشعب فان البرلمان لا يستطيع انفاذه بأى أغلبية حتى لو كانت هى الاجماع ٠ والاستفتاء قد يكون ملزما للحكومة من حيث نتيجته أو استشاريا فقط ، وقد يكون أجباريا - من حيث اجرائه - أو اختياريا للحكومة أن تقوم به أو لا تقوم ، وقد يكون دستوريا موضوعه قانون دستورى أو عاديا ينصب على قانون عادى ٠

٢١٧ - ثانيا : الاعتراض الشعبى le veto populaire

فى هذه الحالة يصدر القانون من البرلمان كما فى حالة الاستفتاء ولكن هذا القانون يكون قابلا للاعتراض عليه فى بحر مدة معينة من عدد معين من المواطنين ٠ فاذا اعترض هذا العدد فان القانون لا ينفذ ويلزم عرضه على الشعب فى الاستفتاء ليقول كلمته الفاصلة فيه ٠

٢١٨ - ثالثا : الاقتراح الشعبى L'initiative populaire

عندما يمنح الدستور للناخبين حق الاقتراح الشعبى فانه يمنحهم بذلك وسيلة أقوى من السابقة يؤثرون بها فى التشريع ، ولكن هذا الاقتراح لايكون دائما فى نفس الصورة فقد يقدم فى صورة مشروع قانون كامل يوقع عليه العدد الذى حدده الدستور من المواطنين وقد يكون فى صورة طلب موجه الى البرلمان بأن يشرع فى موضوع معين فى اتجاه معين ٠ وفى كلا الحالين تحرص الدساتير على ألا تجعل الكلمة النهائية للبرلمان بمعنى انه اذا رفض البرلمان الاستجابة الى الاقتراح الشعبى فان الامر لابد أن يعرض على الشعب من جديد فى الاستفتاء ليقرر ما يراه ٠

٢١٩ - رابعا : حق اقالة النائب Recall : هذه الوسيلة مأخوذ بها فى بعض دساتير الدويلات فى الولايات المتحدة الامريكية ، والغرض

منها علاج خضوع بعض النواب - بعد انتخابهم - لسلطان رجال الاعمال ورأس المال ولهذا فان بعض الدساتير تبيح لعدد معين من المواطنين ان يطلبوا اقالة النائب • وفى هذه الحالة يتحتم عليه فورا أن يخلى مكانه فى المجلس ، الامر الذى يستتبع فتح باب الترشيح فى دائرته الانتخابية من جديد • وله بطبيعة الحال أن يتقدم وله الا يتقدم • فان تقدم ونجح كان على الذين طلبوا اقالته ان يدفعوا له نفقات الانتخاب •

٢٢٠ - **خامسا : الحل الشعبى** : هذه الوسيلة هى نفس الوسيلة السابقة مع اختلاف فى الثقل ، فهى تنصب على المجلس كله لا على نائب واحد فقط • وتبدأ بأن يطلب عدد محدد من الناخبين حل المجلس واجراء انتخابات جديدة وفى هذه الحالة لا يحل المجلس مباشرة وانما يعرض أمر الحل على الشعب نفسه فاذا وافقت عليه هيئة الناخبين اعتبر المجلس منحلا ووجب اجراء انتخابات جديدة •

٢٢١ - **النظام شبه المباشر كنظام للحكم الحديث** : ان هذا النظام يبدو أنه أفضل النظم الديمقراطية من الناحية النظرية • أولا لانه ممكن التطبيق نظراً لان الشعب يزاول سيادته أساسا بواسطة نواب عنه وفى الامكان قطعا أن يجتمع النواب فى مكان واحد • وثانيا لانه لا يستبعد دور الشعب ولا يقلل منه بنفس القدر الموجود فى النظام النيابى بل هو يفسح للشعب مكانا أكبر وافسح ، ويسمح له بأى يبدى رأيه دائما وليس فقط عند حل المجلس ، كما أن الصور الثلاث الاولى لو أخذ بها فان من شأنها أن تقلل من مرات الحل الامر الذى يكفل استقرارا سياسيا رائعا • ولهذا فان هذا النظام يجد كل يوم أرضا جديدة ويبدو أن التطور يتجه اليه ليحل محل النظام النيابى •

والنظام شبه المباشر مأخوذ به حاليا فى سويسرا بالنسبة لحكومات الدويلات وبالنسبة للحكومة الفيدرالية (المركزية) ذاتها • كما انه يطبق فى الولايات المتحدة الامريكية فى بعض الدويلات ولكنه لم يطبق بالنسبة للحكومة المركزية •

فهذا النظام يمكن الاخذ به فى النظام البرلمانى ونظام حكومة الجمعية وفى النظام الرئاسى • وهذه الانظمة يمكن أن تتبدى فيها الحكومة النيابية أيضا • ومعيار التمييز انما نجده فى مدى حرية النواب هل يقررون بصفة نهائية فيكون النظام نيابيا أم يقررون بشرط الرجوع الى الشعب فى بعض الاحيان فيعد النظام شبه مباشر •

الباب الخامس

توزيع السلطات فى النظام السياسى الواحد

٢٢٢ - عرفنا كيف يزاول الشعب صاحب السيادة سيادته ، ولكن هذا لا يكفى لرسم الخطوط الرئيسـية لكيان الحكومة لان هذا الكيان انما يتوقف الى مدى بعيد على كيفية توزيع السلطات المختلفة داخل الدولة . فلئن كان الفقه التقليدى قد أجهد نفسه ليصل الى التمييز بين السلطات المختلفة فان الفقه الحديث يهتم اهتماما خاصا بمدى ما يوجد بين هذه السلطات من علاقة .

والواقع من الامر أن المسألة انما تدور حول السلطتين التشريعية والتنفيذية ، لان السلطة القضائية انما تزاول دائما على انفراد ، على استقلال ، وان تأثرت بنفوذ هذه السلطة أو تلك . وهذا فضلا عن أن ضعف أو انعدام صبغتها السياسية لا يجعل لها مكانا كبيرا فى مجالنا هذا .

فالسلطتان التشريعية والتنفيذية اذن كيف نحدد العلاقة بينهما ؟ هل نجعل الامر بينهما على قدم المساواة فتؤثر كل منهما فى الاخرى بنفس القدر ؟ أم نجعل واحدة منها تطغى على الاخرى ؟ وايهما الجدير بمكان الصدارة : الحكومة أم البرلمان ؟ على هذا التساؤل تجيب الدساتير اجابات متفاوتة ، وباستعراض الحلول المختلفة يمكن أن نتصور أنظمة ثلاثة :

١ - نظام تركيز السلطات — La concentration des pouvoirs

٢ - نظام الفصل بين السلطات — Le séparation des pouvoirs

٣ - نظام الفصل مع التعاون — La collaboration-des pouvoirs

الفصـــل الأول

نظام تركيز السلطات

٢٢٣ - ويسمى فى بعض الاحيان بنظام اندماج السلطات • وهو كمـا يتضح من اسمه انما ينطوى على جمع للسلطات الثلاث - أو على الاقل على جمع السلطتين التنفيذية والتشريعية - فى نفس اليد يزوالها نفس العضـو سواء كان هذا العضو هو الحكومة أو البرلمان •

واندماج السلطات اما أن يكون اندماجا مطلقا أو اندماجا نسبيا ، والفرق بينهمـا أننا فى الاندماج المطلق نرى عضوا واحدا فقط هو الذى يركز بين يديه السلطات كلها ، فمظهر النظام انمـا يتفق فى هـذا الشأن مع حقيقته • ومثال ذلك نجده فى الملكية المطلقة التى سـادت فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر ووجدت فى بعض البلاد حتى فى القرن العشرين ، فقـد كان الملك فيها هـو الحكومة وهو المشرع وهو القاضى الاعظم فى كثير من الاحيان •

أما الاندماج النسبى فيختلف فى أن السلطات من حيث الظاهر غير مركزة وانمـا موزعة بين الهيئات المختلفة ، أما فى الحقيقة فان عضوا واحدا فقط هو الذى يسيطر وهو الذى يفرض الكلمة النهائية فى التشريع والتنفيذ • فالنظام النازى فى المانيا والنظـام الفاشستى فى ايطـاليا كان كلاهما يحتـوى على هيئات نيابية ، على برلمان ، الا أن هذا البرلمان كان لا شئ فى حســـاب السياسة الى جانب الفوهور أو الدوتشى • فالظـاهر من الامور وان كان يعطى صـورة الفصل بين السلطـات الا أن الحقيقة كانت تخالف هذا الظاهر لانها تنطوى على تركيز تام للسلطات • فاختلاف المظهر عن الجوهر هو الذى يميز هذه الصـورة السـابقة •

وتركيز السـلطة اما أن يكون لحساب الحكومة أو لحساب البرلمان • فاذا كان لحساب الحكومة فهذه هى الدكتاتورية ، أو النظام الملكى المطلق • واذا كان لحساب البرلمان فهذا هو نظام حكومة الجمعية النيابية أو النظام المجلسى • وسنعرض فيما يلى لنظام حكومة الجمعية ، أما الدكتاتورية فقد عرضنا لها فيما مضى • وسنعرض الآن لصـورة خاصة منها وهى صورة نظام الحـزب الواحـد •

المبحث الاول

نظام حكومة الجمعية والنظام السويسرى

٢٢٤ - هذا النظام يرجح - فى ميدان القوى - كفة البرلمان على الحكومة فيمنحه مكان الصدارة ولهذا سمى بالنظام المجلسى أو نظام حكومة الجمعية Le régime d' Assemblée ففى هذا النظام يملك البرلمان السلطتين التشريعية والتنفيذية ، ولكنه لا يستطيع أن يزاول السلطة التنفيذية بنفسه فيعهد بها الى فرد أو لجنة تزاولها تحت أشرافه ، ويكون له مطلق الحرية فى الابقاء عليها أو تغييرها . فأفراد هذه اللجنة انما يكونون بمثابة تابعين له commis لا أشخاص يملكون سلطة مستقلة .

٢٢٥ - أركان النظام : فمن هذا التصوير البسيط للنظام المجلسى يمكن أن نتصور أركانه :

الركن الاول : خضوع الحكومة للبرلمان ، فالبرلمان هو الذى يعين أعضاء الحكومة ، وقد يكتفى بأن يعين الرئيس ويترك له تعيين الوزراء ، على انهم جميعا وفى جميع الاحوال يعتبرون خاضعين للبرلمان .

الركن الثانى : للبرلمان أن يعزل اعضاء الحكومة فى أى وقت لانهم يعدون منه بمنزلة التابع Les Commis

الركن الثالث : ليس هنالك رئيس دولة غير مسئول ، فرئيس السلطة التنفيذية سواء كان رئيسا للوزراء أو رئيسا للجمهورية يمكن مساءلته أمام البرلمان ويمكن بالتالى عزله فى أى وقت . ان احتمال عزل رئيس السلطة التنفيذية فى أى وقت هو الخاصية الاساسية التى تميز هذا النظام والتى تكشف عن خضوع الحكومة لسلطة البرلمان .

٢٢٦ - نظام حكومة الجمعية فى التاريخ : هذا النظام ليس من النظم الواسعة الانتشار فى التاريخ ونجد له بعض تطبيقات فى ظروف استثنائية وبعض تطبيقات فى الظروف العادية .

فى الظروف الاستثنائية كالثورات والانقلابات تئول السلطة الى البرلمان فيحرص عليها ويحرص على الاحتفاظ بالكلمة الاولى فى الحياة الوطنية على أساس انه ممثل الامة ، فيزاول هذا النظام وينتخب فرداً أو لجنة أو هيئة

تقوم بمهمة التنفيذ • وقد تكرر ذلك عدة مرات في التاريخ الدستورى الفرنسى• وأول مثال نجده متمثلا فى الجمعية الوطنية المسماه la convention التى وجدت فى بداية الثورة الفرنسية • هذه الجمعية اختارت مجلسا تنفيذيا مؤقتا بمثابة مجلس وزراء ولكنه كان ضعيف السلطة فنشأت الى جانبه هيئات ركزت السلطة بين يديها وأقامت حكم الارهاب ونجحت في السيطرة على الجمعية ، وكان ذلك تحت قيادة الزعيم الدموى الخطير روبسبيير • ولعل ذكرى ذلك الارهاب هو الذى جعل لهذا النظام سمعة سيئة ووصمه بأنه نظام ضعيف •

وأخذت فرنسا بهذا النظام مرة أخرى سنة ١٨٤٨ بعد الثورة التى أسقطت حكومة لويس فيليب حيث عهدت الجمعية التأسيسية الوطنية بالسلطة التنفيذية إلى لجنة شكلتها ثم عهدت الى جنرال كافينياك Cavaignac ليرأس هذه اللجنة ـ وهى بمثابة مجلس الوزراء ـ ويكون مسئولا أمام الجمعية التأسيسية • وتكرر الوضع مرة ثالثة فى بداية الجمهورية الثالثة وسقوط حكومة نابليون الثالث اذ عينت الجمعية الوطنية سنة ١٨٧١ تيير Thiers رئيسا للحكومة ونصت صراحة على أن يزاول سلطته تحت رقابة الجمعية•

فى الظروف العادية : فى هذه الظروف أيضا كان نظام حكومة الجمعية نظاما مؤقتا • وقد كانت هنالك محاولات فى فرنسا ذاتها سنة ١٨٤٨ ، وسنة ١٨٧٥ للاخذ به بصفة دائمة ولكنها لم تنجح • وقد أخذت به بعض الدساتير ـ التى صدرت بعد الحرب العظمى الاولى ـ كنظام دائم للحكم ومن ذلك دستور أستونيا الصادر سنة ١٩٢٠ وقد أخذ به حتى سنة ١٩٣٣ حيث استبدل به النظام البرلمانى ، ودستور النمسا الصادر سنة ١٩٢٠ ثم استبدل به النظام البرلمانى سنة ١٩٢٩ ، ويأخذ به على الاقل ـ من الناحية النظرية ـ الدستور التركى الصادر سنة ١٩٢٤ ، وتأخذ به سويسرا حتى الآن •

٢٢٧ ـ نظام حكومة الجمعية فى سويسرا (١) :

يجدر بنا أن ننبه بادىء ذى بدء الى أن سويسرا دولة تعاهدية (فيدرالية) وهذا يعنى انها تتكون من عدة دويلات لكل منها حكومة الى جانب

---

(١) أنظر لافريير : المرجع السابق ص ٧٤٧ ، وأيضا ديفرجيه ـ المرجع السابق ـ ص ٣٢٤ • وراجع بيردو : الوجيز ص ١٢٦ • وانظر لمزيد من التفصيل : =

الحكومة المركزية للدولة الاتحادية ذاتها • وبعض هذه الدويلات مازال يأخذ حتى الآن بنظام الديمقراطية المباشرة فى حكومته الاقليمية ، أما باقى الدويلات فتأخذ بالديمقراطية شبه المباشرة شأنها فى ذلك شأن الحكومة المركزية •

٢٢٨ ـ **تنظيم السلطات** : فى الدويلات التى تأخذ بالديمقراطية المباشرة ليس هنالك بطبيعة الحال برلمان أقليمى وانما يقتصر الامر على هيئة تنفيذية تعينها جمعية الشعب ذاتها ، أما فى الدويلات التى تأخذ بالديمقراطية شبه المباشرة فهناك برلمان اقليمى يتكون من مجلس واحد فقط أما السلطة التنفيذية فيعهد بها الى مجلس دولة أو مجلس حكومة يتراوح عدد أعضائه بين ٥ ، ١١ عضوا وهم ينتخبون بواسطة البرلمان والعلاقة بين البرلمان والحكومة تحكمها قواعد النظام المجلسى التى ستتناولها بالتفصيل فيما بعد • هذا عن حكومات الدويلات •

أما عن الحكومة المركزية ذاتها فان تشكيلها واضح بسيط : السلطة التشريعية عبارة عن مجلسين ـ وهذا طبيعى نظرا لطبيعة الدولة التعاهدية ـ أحدهما وهو المجلس الوطنى يمثل الشعب بأسره بغض النظر عن الدويلة التى يسكنها ، والثانى هو مجلس الدول Conseil des Etats أو مجلس الشيوخ وهو يمثل الدويلات • المجلس الوطنى عدد اعضائه ١٩٤ عضوا وينتخب لمدة أربع سنوات بطريق التمثيل النسبى ، أما مجلس الدول (أو مجلس الشيوخ) فيتكون من ٤٤ عضوا بواقع اثنين عن كل دويلة وواحد عن كل نصف دويلة ومدة العضو وطريقة انتخابه تختلف من دويلة الى أخرى • والمجلسان متساويان فى الاختصاص ولهذا فان كلا منهما يجب أن يقرر بمفرده ، أعنى ينفصل عن الآخر فى الاجتماعات • ومع ذلك فهنالك أمور لابد فيها من اجتماعهما معا : كانتخاب أعضاء المجلس التنفيذى ـ المجلس

=

Rappard : The government of Switzerland. New- york 1936.
Brooks : Government and politics of Switzerland 1918.
Batteli : Les institutions de démocratie directe en droit suisse et comparé modene. Genéve. 1932.

الاتحادى - وانتخاب رئيس الجمهورية ، وانتخاب أعضاء المحكمة العليا والقائد العام للقوات المسلحة ٠

أما السلطة التنفيذية فيتولاها المجلس الاتحادى le Conseil fédéral واعضاؤه سبعة ينتخبون لمدة أربع سنوات وينتخب أحدهم رئيسا للجمهورية لمدة عام واحد وأحدهم نائبا للرئيس لنفس المدة ولا تجوز اعادة انتخابهما بعد ذلك مباشرة ٠ والوزارات تقسم اعباؤها بين الوزراء ، ولا يعتبر رئيس الجمهورية رئيسا عليهم أو يتمتع بسلطات أكثر منهم وكل الاختصاصات التى تمنح له كرئيس للدولة هى اختصاصات تمثيلية - أى تمثيل البلاد أمام العالم الخارجى - شرفية لانها لا تنطوى حتى على ترجيح صوته على سائر الاصوات فى مجلس الوزراء فهو الاول بين متساوين ٠ والمجلس الاتحادى يزاول - كوحدة - السلطة التنفيذية ولا تصح اجتماعاته الا بحضور أربعة من أعضائه على الاقل ٠

٢٢٩ - **العلاقة بين السلطات** : ان هذه العلاقة هى التى تكشف عما فى هذا التنظيم السياسى من دقة واستقرار ٠

١ - فأعضاء المجلس الاتحادى ينتخبون فى كل فصل تشريعى للمجلس الوطنى (مجلس النواب) ويظلون طوال هذا الفصل (أى لمدة أربعة سنوات) فلا يعزلون رغما عنهم ٠ وهم يختارون ليمثلوا الاحزاب المختلفة ويختارون لكفايتهم أكثر من أى اعتبار آخر ٠

٢ - هذا المجلس الاتحادى يزاول السلطة التنفيذية كوحدة ، ومع ذلك فان الاعضاء لا يتضامنون معا فى المسئولية كما هو الحال فى النظام البرلمانى، ولهذا فان سائر الوزراء لا يلزمون بالدفاع عن مشروعات القوانين التى يتقدم بها أحدهم ، بل لقد حدث فى العمل عدة مرات أن بعض الوزراء انتقد أمام البرلمان هذه المشروعات المقدمة من زملاء لهم دون أن يرى فى ذلك أى خروج على قواعد النظام وأسسه ٠

٣ - ان البرلمان من الناحية الدستورية هو الذى يزاول السلطة العليا فى الاتحاد وهو صاحب الاشراف الاعلى على الادارة ومن ثم فهو الذى يرسم السياسة العامة فى الدولة وما على الوزراء الا التنفيذ ؛

٤ - ولهذا فانه اذا أختلف البرلمان مع المجلس الاتحادى (مجلس الوزراء) فان المجلس غير ملزم بالاستقالة بل يظل وينفذ السياسة الجديدة التى يريدها

البرلمان لانه من المعترف به أن من حق البرلمان أن يصدر الى الوزراء تعليمات وأوامر فى الشئون العامة بل ان له الحق فى تعديل قراراتهم أو الغائها ٠

٥ - يجب على الحكومة أن تتقدم الى البرلمان فى أول كل دور انعقاد عادى حسابا عن تصرفاتها مع بيان النقط الاساسية فى برامجها ، وبصدد هذا التقرير يصدر البرلمان قراراته فيما يتعلق بالسياسة العامة ٠

٢٣٠ - **التطبيق الفعلى للنظام** : هذا النظام حقق فى تطبيقه العملى ميزة كبرى ، بل لعلها أكبر ميزة فى وقتنا الحاضر وهى الاستقرار والديمقراطية الاصيلة ٠

أما الاستقرار فقد تحقق بشكل واضح : فمن الناحية الرسمية يعد المجلس الاتحادى خاضعا للبرلمان يأتمر بأمره الا أن التطبيق العملى لم يكشف عن خضوع مطلق ٠ ذلك أن أعضاء المجلس الاتحادى (مجلس الوزراء) وهم ينتخبون لمدة أربع سنوات يجوز تجديد انتخابهم الى ما لا نهاية ولم يحدث فى العمل من سنة ١٨٤٨ الى ١٩٢٩ أن رفض البرلمان تجديد انتخاب أى عضو رشح نفسه فعلا ، بل لقد ظل أحدهم وزيرا لمدة تزيد على الثلاثين عاما٠ هذا الاستقرار الكبير يجعلهم أكثر الناس دراية من الناحية الفنية بكل شئون الدولة الداخلة فى اختصاصهم ٠ ولهذا فليس غريبا أن نرى أثرهم الواضح فى التشريع ورسم السياسة العامة ٠ فى التشريع : فان البرلمان غالبا مايأخذ بمشروعات القوانين الحكومية دون أى تعديل ٠ فالوزراء يعدون هذه المشروعات ويحضرون أمام اللجان البرلمانية المختصة للدفاع عنها ويتولون شرحها أمام البرلمان نفسه ٠ أما فى السياسة العامة : فان اقتراحات الوزراء تلقى تقديرا كبيرا من البرلمان ويمكن القول - على حد تعبير بريس Bryce فى كتابه عن الديمقراطيات الحديثة - بأن الوزراء على الرغم من انهم خدام للسلطة التشريعية الا أنهم فى العمل يقودون البرلمان بقدر ما يتبعون ارادته ٠ وهذا القول تظهر صحته جيدا اذا عرفنا أن دور الانعقاد العادى للبرلمان قصير فهو يمتد من شهرين الى ثلاثة ، وفى معظم شهور السنة يكون المجلس الاتحادى (مجلس الوزراء) حرا يحكم كما يشاء ٠

أما الديمقراطية الأصلية فالدليل الاكبر عليها ما تأخذ به ثلاثة من الدويلات السويسرية حتى الآن من النظام الديمقراطى المباشر ، وما تأخذ به الدويلات الأخرى من النظام الديمقراطى شبه المباشر الذى يطبق أيضا فى

أنظمة الحكومة الاتحادية ذاتها • وقد كان من شأن ذلك ان انطوى نظام الحكم لديهم على أكبر قدر من احترام حريات الفرد الى مرتبة تبلغ حد التقديس • وكان مما ساعد على ذلك ما اتصف به الشعب السويسرى من عقلية محافظة الى الحد الذى دعاه الى أن ينص فى دستوره على منع رجال الحكومة والضباط والموظفين من قبول الهبات والهداية من الحكومات الاجنبية ، والى حد أنه كان من أواخر الانظمة التى اعترفت للمرأة بالحقوق السياسية •

فنظام حكومة الجمعية قد نجح فى سويسرا نجاحا فذا وان كان قد سجل فشلا كبيرا فى فرنسا • ولعل هذا يرجع الى اختلاف طبيعة الشعبين : فالشعب السويسرى على الرغم من أنه يتكون من عدة قوميات ذات لغات مختلفة الا أن روحه الديمقراطية وأسلوبه المحافظ وارتفاع مستوى معيشة الافراد فيه قد كتب لهذا النظام نجاحا ، واستقرارا • أما فرنسا فان طبيعة شعبها هى التى حالت دون نجاح هذا النظام • ولعل فى هذه المقارنة ما يكشف عن حقيقة كبرى فى نظم الحكم هى أن على كل بلد أن يختار من النظم السياسية والاجتماعية ما يتناسب مع ظروفه وأحواله وتاريخه لا أن يختار بدافع التقليد والمحاكاة ، وليس أدل على هذا من أن أوريجواى ــ من بلاد أمريكا اللاتينية ــ قد حاولت الاخذ بذلك النظام ولكنها لم توفق فيه توفيق سويسرا • وهذا يرجع بغير شك الى الطبيعة الساخنة للشعوب فى بلاد أمريكا اللاتينية الامر الذى يكشف عنه كثرة الانقلابات العسكرية والسياسية عندهم •

المبحث الثانى

نظام الحزب الواحد (١)

٢٣١ ــ قلنا ان تركيز السلطات اما أن يتبدى فى شكل ديمراطى ــ وهذا هو نظام حكومة الجمعية أو النظام المجلسى ــ واما أن يظهر فى شكل غير

---

(١) أنظر فى ذلك :

— Duverger : Les partis politiques. 3e édit p. 236.

— Pelloux : Contributions à l'étude des régimes autoritaires contemporains, R.D.P. 1935 p. 334.

ديمقراطى فى النظـام الملكى المطلق والنظام الدكتاتورى ٠ وأحدث صـورة للنظام الدكتاتورى نجدها فى نظـام الحزب الواحد ٠

هذا النظام كان التطبيق العملى فيه أسبق بكثير من البناء النظرى ، فلقد طبق فى عديد من البلاد : تركيا فى عهد كمال أتاتورك والمانيا النـازية وأيطاليا الفاشستية ، طبق فى هذه البلاد على تباعد ما فيها من مبـادىء الفلسفة السـياسية ٠ ومع ذلك فيمكننا أن نستخلص بعض الخطوط الرئيسية التى يمكن أن نلمحها فى كل نظام بصرف النظر عن فلسفته السياسية ٠

٢٣٢ ـ الصفات المميزة لنظام الحزب الواحد : أول صفة مميزة لنظـام الحزب الواحد هو أنكاره للفصل بين السلطات ٠ فهنـا تركيز ، وتركيز كامل للسلطات على الرغم من المظاهر التى يحرص عليها النظام ، فالنظام يحرص عادة على اقامة برلمان وقضاء مستقل حتى يعطى للعـالم صورة النظـام الديمقراطى ٠

٢ ـ هذا التركيز يختلف عن التركيز فى حكومة الجمعية ، لانه أذا كان فى حكومة الجمعية لصالح البرلمان ، لصالح ممثلى الامة ـ الامر الذى يجعل من ذلك التركيز أمرا لا يتنافى مع الديمقراطية ومبدأ سـيادة الامة ـ فان التركيز هنا انمـا يتم لصـالح الحكومة ، لصـالح السلطة التنفيذية ٠ فالحكومة هى التى تسـود البرلمان وتسيطر عليه وهى التى تسود القضاء أيضا ، بل لعلها تحرص على أن تضغط على القضاء أكثر من ضغطها على البرلمان ٠

٣ ـ واذا تأملنا بشـكل اعمق نجد أن التركيز هو فى حقيقته ليس لصالح الحكومة وانما لصـالح الحزب ، هذا مع التسليم بأن شخصية الزعيم منشىء النظام تسيطر على الحزب والحكومة معا ، فكأن تركيز السلطات فى النهاية هو لصـالح فرد فقط ، وهذا هـو ما يصم النظام بالصبغة الدكتاتورية ٠

٤ ـ فى كثير من الاحيان يحرص واضعو النظام على أن يجعلوا من الحـزب هيئة رسـمية ذات كيان قانونى فى الدولة فيعترف به الدستور والقـانون ويجعل له بعض الاختصاصات الجوهرية ٠ هكذا كان الحـال فى ايطـاليا وألمانيا ، وهو ما يجرى الآن بالنسـبة للحزب الشيوعى الروسى ٠

٥ ـ ان النظام داخل الحزب وخارجه نظام صـارم يهدف الى اشـاعة جو معين من الطاعة الشديدة والولاء التام لشخص الزعيم ٠

ففى داخل الحزب لاتجوز مناقشــة القادة ولا يتمتع عضو الحزب بأى قدر من الحرية آزاء الاوامر والتعليمات التى يصدرها الزعيم أو المكتب الاعلى. وفى خارج الحزب لا معارضة ، ففلسفة الحزب الواحد تقوم على وجوب الاكتفاء به هــو ، بالحزب الواحد • فالاحزاب الاخرى ان وجــدت يجب أن يقضى عليها ، والنقد غير جائز ، والمعارضة لسياسة الحزب يجب أن تحرم تحريما قاطعــا •

٦ ـ هنالك صفة أخرى مميزة هى أن الدخول فى الحزب غير مبــاح للكافة وانما هو يبــاح للقلة الممتازة L'élite وبعد تقديم الضمــانات القوية على الولاء للحزب ولشخص الزعيم •

٢٣٣ ـ ونظام الحزب الواحد انما ينشأ كأثر حتمى لمـا سبقه من فساد ، ونتيجة طبيعية لافلاس النظام الديمقراطى الســابق عليه • واذا نحن استعرضنا البلاد التى يســود فيها هذا النظام لتبين لنا على الفور صحــة هذا القول •

والواقــع من الامــر أن الحياة السياسية أذا شئنا لها الاستقرار يجب ألا يزيد عدد الاحزاب الرئيسية فيها زيادة كبيرة ، أما اذا تعددت الاحزاب الى ما لا نهــاية فان كثرتها البالغة وتطاحنها وصراعها الحزبى على الحكم، كل ذلك انما يؤدى حتما الى افلاس النظــام الديمقراطى بأسره • ولكل فعل رد فعل مساو له فى القوة ومضــاد له فى الاتجاه •• قانون يسرى حتى فى نظم الحكم ، ورد الفعل عندما تكثر الاحزاب كثرة بالغة هو بغير شك انهيار هذه الاحزاب وقيام نظام الحزب الواحــد •

الفصــل الثــانى

نظام الفصل بين السلطات

٢٣٤ ـ الكيان النظرى للنظام : هذا النظام يمثل الطرف المضــاد لنظام تركيز السلطات ، فهنالك اندماج للسلطات وتركيزها فى عضو معين فى الدولة وهنا ـ على العكس من ذلك تماما ـ فصل تام للسلطات وتوزيعهــا بين أعضاء مختلفة • فنظام فصل السلطات يقوم على أركان ثلاثة :

أولا : ليس هنالك تغليب لسلطة على السلطة الاخــرى : فلا البرلمان أقوى من الحكومة ، ولا الحكومة أقوى من البرلمان • فهنالك مساواة تامة بين

السلطتين مع الفصل بينهما ، هذا الفصل يقتضى أن يكون هنالك تخصص فى الوظيفة واستقلال عضوى (١) ٠

ثانيا : التخصص الوظيفى : فكل عضو فى الدولة يتخصص فى وظيفة معينة ٠ البرلمان يتخصص فى التشريع ، والحكومة تتخصص فى التنفيذ ، كلاهما يتخصص فى وظيفته فلا يزاول غيرها ، يزاولها هى فقط وحدود اختصاصه هو كل ما يتعلق بهذه الوظيفة : فكل ما يتعلق بالتشريع يختص به البرلمان وكل ما يختص بالتنفيذ وادارة المرافق العامة تختص به الحكومة ، والقضاء بطبيعة الحال هو من اختصاص السلطة القضائية ٠

ثالثا : الاستقلال العضوى : أن الفصل التام بين السلطات يقتضى أن يكون كل عضو مستقلا كل الاستقلال فى ادائه لوظيفته ومن ثم فلا يصح أن تتقرر للعضو الآخر وسائل منظمة يستطيع أن يضغط عليه بها ضغطا مستمرا ٠ فالبرلمان يجب ألا يكون له حق استجواب الوزراء أو سؤالهم أو مساءلتهم سياسيا ٠ والحكومة يجب ألا يكون لها حل البرلمان أو تأجيل اجتماعه أو حتى الدخول فيه للاشتراك فى مناقشاته ٠

٢٣٥ ـ التطبيق العملى للنظام : ولكن هذه الصورة التى تشتمل على فصل تام بين السلطات من الصعب تحقيقها عملا ، ولعل السبب فى ذلك يرجع الى أن الحياة الحديثة قد غدت متشابكة الاطراف الى حد يمتنع معه التخصص الوظيفى الكامل مع الاستقلال العضوى ٠ فمن ناحية التخصص الوظيفى يجب أن يعترف للحكومة بالقدرة على التشريع فى بعض الاوقات ، على التشريع الثانوى على الاقل باصدار اللوائح اللازمة لتنفيذ القوانين ٠ ويجب أن يعترف للبرلمان بالمساهمة فى بعض الاعمال التنفيذية باصدار قانون الميزانية مثلا وتحديد نفقات المرافق العامة ومرفق الحرب على الخصوص وما يترتب عليه من معاهدات دفاع وتحالف ٠

وهذا التداخل الوظيفى قد يؤدى فى بعض الاحيان الى المساس ببعض مظاهر الاستقلال العضوى : فقانون الميزانية قد ينجح البرلمان فى أن يؤثر به على الحكومة ، والحكومة ببعض الاجراءات الفردية قد تنجح فى أن تؤثر

---

(١) ديفرجيه : المرجع السابق ص ٧٨ ، وانظر بيردو : المرجع السابق ـ ولافريير ـ المطول ـ ص ٧٥٣ ٠

على البرلمان ، ولكن هذا التأثير المتبادل يجب الا يكون ضخما ليقلب النظام الرئاسى الى نظام برلمانى ٠

ولكن الشىء الجدير بالذكر أن هذا النظام لا يمكن أن يطبق فى الحياة العملية دون أن يصيب كيانه النظرى بعض التشويهات فى هذه الجزئية أو تلك ٠ وليس أدل على ذلك من القاء نظرة عابرة على الوضع فى أكبر بلد اعتنقت نظام الفصل بين السلطات وطبقته وهى الولايات المتحدة الامريكية ٠

٢٣٦ - النظام الرئاسى الامريكى : طبق نظام فصل السلطات فى الولايات المتحدة الامريكية تحت اسم النظام الرياسى أو نظام حكومة الرئيس وذلك نسبة الى الوضع الخاص الذى يتمتع به رئيس الولايات المتحدة والذى يجعل منه أقوى رئيس دولة فى النظم الديمقراطية الحديثة ٠

ولقد قام النظام الرئاسى الامريكى على أساس الفصل التام بين السلطات ولكنه لم يستطع أن يمعن فى هذا الفصل :

١ - فهنالك مساواة تامة بين السلطات نشأت أول ما نشأت من طريقة الاختيار ذاتها : فالرئيس لا يخرج من البرلمان وانما ينتخب مباشرة من الشعب ، وأعضاء البرلمان ينتخبون أيضا من الشعب ، والانتخاب وسيلة لاختيار القضاة ٠ فليس هنالك سلطة تعلو على السلطة الاخرى وكلها على قدم المساواة ٠

٢ - وهنالك التخصص الوظيفى ، فالبرلمان يقوم بالوظيفة التشريعية، والرئيس بالوظيفة التنفيذية ، والمحاكم بالوظيفة القضائية ٠

٤ - وهنالك أيضا الاستقلال العضوى : فالرئيس لا يستطيع التحكم فى البرلمان ، فليس له سلطة دعوته الى الاجتماع أو فض الدورة أو حله أو تأجيله ، والبرلمان لا يستطيع الضغط على الرئيس أو وزرائه ليكرههم على الاستقالة أو حتى يسألهم أو يستجوبهم ٠

٤ - ولكن الفصل بين السلطات لم يكن تاما ٠ وكان محور ذلك سلطات مجلس الشيوخ ، وحق الفيتو :

١ - فالولايات المتحدة من المعروف انها دولة اتحادية ومن ثم فبرلمانها يتكون من مجلسين ، مجلس النواب ومجلس الشيوخ وهذا المجلس الاخير هو الذى تمثل فيه الدويلات على قدم المساواة ٠ هذا المجلس من مهمته أن

يحـافظ على الذاتية الخاصة للدويلات ولذلك فهو يشترك مع الرئيس فى رسم السـياسة الخارجية فهو الذى يوافق على المعـاهدات بأغلبية ثلثى أعضائه ، كما انه يجب أن يقر تعيين بعض كبار الموظفين الاتحاديين كقضـاة المحكمة العليا والسفراء •

ب - وفى مقابل ذلك يتمتع الرئيس بحق الاعتراض على القوانين التى يقرها البرلمان ، وهذا الاعتراض - أو الفيتو - هو من قبيـل الاعتـراض التوقيفى الذى يستطيع البرلمان التغلب عليه بأغلبية ثلثى كل من المجلسين • وهـذا الحق يمنح للرئيس على أساس أنه هو المكلف بتنفيـذ القـوانين وأدرى الناس بما بها من عيوب عملية فيبـاح له هذا الحق ليلفت نظر البرلمان الى ذلك • ولكن ارادته لا يمكن أن تكون نهـائية والا سلب البرلمان السـلطة التشريعية •

٢٣٧ - والنظـام الرئاسى بهذه التشويهات البسـيطة التى أدخلهـا على الفصل التام بين السـلطات استطاع أن يكون من أقوى النظم فى العالم فهو ما يزال يحـكم الولايات المتحدة الامريكية منذ أكثر من مائة وتسعين عاما • ولكن يبدو أن الفضل فى ذلك لا يرجع الى النظام وحده وانما يرجـع أيضا الى البيئة وطبيعة الشعب بدليل أن دول أمريكا اللاتينية - وهى تسير خلف الولايات المتحدة فى كثير من الامور - قد أخذت بهذا النظام نفسـه ولكنه لم يصـادف نفس النجاح • فالطبيعة الحـارة لشعـوب أمريكا اللاتينيـة (وهم مزيج من الاسـبان والهنود الحمر سكان البلاد الاصليين) من شأنها الاكثار من الانقلابات العسكرية والثورات الامر الذى أدى الى تفوق الرئيس فى السـلطات على البرلمان تفوقا يمكن معه القول بأن النظام لم يغد فصـلا تاما بين السـلطات بقدر ما أصبح تركيزا لها بين يدى الرئيس • وهذا يدل مرة أخرى على أن نظام الحكم ليس مبادىء سياسية مجردة بقدر ما هـو ظروف اجتماعية واقتصادية فى بيئة معينة •

٢٣٨ - الاحزاب السياسية فى النظـام الريـاسى : تلعب الاحزاب السـياسية دورا كبيرا فى التأثير على كيان النظام الرياسى وما فيه من فصل بين السلطات • فلو أن الدولة كان فيها حزبان فقط كما هو الحال فى الولايات المتحدة الامريكية فان الفصل بين السـلطات تتغير معالمه اذا كان الحزب الذى حصل على الاغلبية فى البرلمان هو نفسه الحزب الذى ينتمى اليه الرئيس ،

فارادة الرئيس ستكون هى المسيطرة على الدولة بأسرها - على الحكومة والبرلمان معا - الامر الذى يجعل النظام يميل الى أن يكون نظاما من نظم تركيز السلطات • وعلى عكس ذلك اذا كان حزب الرئيس لم يحصل على أغلبية المقاعد البرلمانية فان انتماء الرئيس الى حزب وأنتماء الاغلبية البرلمانية الى حزب آخر من شأنه دائما أن يحافظ على الفصل بين السلطات•

ونفس الشىء يمكن أن يقال اذا كان هنالك ثلاثة أحزاب فان احتمال حصول أى منها على الاغلبية المطلقة فى البرلمان احتمال بعيد ومن ثم فان حزب الرئيس لن يكون له فى الغالب الاعم أغلبية مطلقة الامر الذى يجعل المعارضة فى داخل البرلمان قوية فيقوى بالتالى من الفصل بين السلطات•

وبعض الاحتمالات السابقة قد تحقق فعلا فى الولايات المتحدة فى السنين الاخيرة : فبينما نرى كرسى الرئاسة يجلس عليه أحد أعضاء الحزب الجمهورى - الرئيس ايزنهاور - نرى الاغلبية البرلمانية تأتى أكثر من مرة للحزب الديمقراطى • فليس غريبا اذن أن نرى نفس الناخب يفضل المرشح الجمهورى فى الرئاسة ويفضل المرشح الديمقراطى فى البرلمان ، أو العكس •وتفسير ذلك انه الى جانب اعتبارات المبدأ فان شخصية الرئيس تلعب دورا هاما فى المعارك الانتخابية وعلى الاخص فى بلد كالولايات المتحدة الامريكية •

الفصل الثالث

نظام الفصل مع التعاون (١)

٢٧٩ - هذا النظام هو الحل الوسط فى مشكلة توزيع السلطات ، فهو لا يؤدى الى اندماج ولا الى فصل كامل وانما يقود الى فصل بين السلطات

---

(١) أنظر لافريير : المطول فى القانون الدستورى ص ٧٦٧ وما بعدها •
ديفرجيه : المرجع السابق ص ١٨٥ وما بعدها •
بيردو : الوجيز - ص ١١٥ وما بعدها •

— Tood : Le gouvernment parlementaire en Angleterre. 1900

— Redslob : Le régime parlementaire dans les constitutions européennes d' aprés guerre. 1932.

مع التعـاون بينها • وهذا النظام ، نظام الفصـل مع التعاون هو الذى يطبق فى الحياة السياسية تحت اسم النظام البرلمانى •

واذا شئنا أن ندرس الخطوط الرئيسية للنظام البرلمانى اصطدمنا بمـا يقوله بعض الفقهـاء من انه ليس هنالك نظام برلمانى واحد وانما هنـالك مجموعة من النظم البرلمانية ، عدة حكومات برلمانية تختلف باختلاف الزمان والمكان • والواقع ان هذا القول مبالغ فيه وان كان غير مجرد من الحقيقـة تماما فمع اختلاف التطبيق هنالك قواعد أسـاسية لابد منها للقـول بأن هنالك نظام برلمانى •

لقد نشأ النظام البرلمانى فى انجلترا ، بل ان دراسة نشأته انمـا هى بالضبط دراسة تاريخ النظام السـياسى الانجليزى ، ومن هناك انتقل النظام البرلمانى الى دول عدة : أخذت به فرنسا بعد عودة الملكية وهزيمة نابليـون عام ١٨١٥ ، فقد كان لويس الثامن عشر يعيش فى انجلترا فتأثر بالنظام ونقله الى فرنسا عندما تولى العرش • وأخذت به كثير من البلاد غير فرنسا ، بل ان فرنسا نفسها أخذت به ـ وهى جمهورية ـ فى دستور سنة ١٨٧٥ • وقـد ترتب على تطبيق النظام فى بلاد كثيرة ـ على اختلاف الزمان والمكان ـ أن تغيرت معالمه بعض الشىء وخاصـة بعد الحرب العظمى الاولى والثـانية • ولذلك فسوف نتصدى أولا لبيان الكيان الاصلى للنظام البرلمانى ثم نعرض للتطورات الحديثة فيه •

المبحث الأول

الكيان الاصلى للنظام البرلمـانى

ان النظام البرلمانى فى كيانه الاصلى يقوم على أمور ثلاثة : المساواة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ، والفصل مع التعاون ، وأخيرا التوازن بين السـلطات •

٢٤٠ ـ أولا : المساواة بين السلطتين التنفيذية والتشريعية :

١ ـ ان أول ما تقتضيه هذه المساواة أن يكون رئيس الدولة مستقـلا عن البرلمان غير خاضع له ، هذا الاستقلال يحطمه أن يكون الرئيس مجـرد تابع للبرلمان كما هو الحال فى النظام المجلسى • فاستقلال الرئيس اذن شرط ضرورى يجب توافره سواء كان رئيس الدولة ملكا أو رئيسا للجمهورية ، لان

النظام البرلمانى يتسق مع الملكية والجمهورية على حد سواء ٠ وأول مظهر لهذا الاستقلال استقرار الرئيس فى منصبه ، بمعنى أن بقاءه فى منصبه يجب ألا يتعلق بمشيئة البرلمان ٠ وهذا أمر واضح فى حالة الملكية لان الملك يستمد سلطانه من الوراثة ، وهو أمر واضح أيضا - وان كان أقل وضوحا - فى حالة الجمهورية عندما يكون الرئيس منتخبا من البرلمان نفسه ، لان هذا الانتخاب وان كان من شأنه أن يضعف من مركز الرئيس قليلا من الناحية الفعلية ، الا انه من الناحية القانونية عديم الاثر تماما ٠

والاثر الاول لاستقلال رئيس الدولة هو عدم مسئوليته سياسيا أمام البرلمان ، ومعنى أنه غير مسئول انه لا يسأل ولا يستجوب ولا يقترع على الثقة به ٠ ورئيس الدولة اذا كان ملكا فان عدم مسئوليته السياسية تقترن بعدم المسئولية الجنائية فذاته مصونة لا تمس ، ولا يحاكم لا على الجرائم السياسية ولا على جرائم القانون العام ٠ ومن طريف ما يقال فى هذا الصدد فى القانون العام الانجليزى : أنه اذا قتل الملك أحد وزرائه فلا يمكن أن نسأل الا رئيس الوزراء ، أما اذا قتل الملك رئيس وزرائه فان أحدا لايمكن أن يسأل على الاطلاق ٠ أما اذا كان رئيس الدولة رئيسا للجمهورية فانه يسأل عن جرائم القانون العام كلها « وعن الجرائم السياسية أيضا فى الحدود التى يقرها الدستور وهى عادة تقتصر على جريمة الخيانة العظمى والاعتداء على سلامة النظام الجمهورى ٠

ب - ولكن عدم مسئولية رئيس الدولة يستتبع أن تكون هنالك هيئة مسئولة أمام البرلمان لان الامر لا يمكن أن يكون هكذا بغير ضابط ، هذه الهيئة المسئولة هى الوزارة ٠ فالسلطة التنفيذية اذن تتكون من فرد وهيئة، فرد غير مسئول وهيئة مسئولة ٠

جـ - وبما أن وضع السلطة التنفيذية هو هكذا ، وبما أن السلطتين متساويتان فان البرلمان يجب أن يكون - فى نظر البعض - مكونا من مجلسين ٠ فكل تقسيم للسلطة اضعاف لها ومن المستحسن فى مثل هذا الوضع الا يكون البرلمان أقوى من السلطة التنفيذية ٠

٢٤١ - ثانيا : الفصل مع التعاون :

ان الفصل بين السلطات فى النظام البرلمانى هو فصل غير تام ، بل هو فصل مع التعاون الوظيفى ٠ فكل عضو لا يستقل بوظيفته تماما بل يشاركه

الآخر ولو فى جزء يسير منها • فالحكومة تشارك فى الوظيفة التشريعية باصدار التشريعات الثانوية والبرلمان يشـارك فى الوظيفة التنفيذية بوضع الميزانية• وهما يشتركان فى نفس الوقت فى بعض المجالات كوضع المعاهدات ورسـم السياسة الخارجيـة : فالحكومة تفاوض وتقترح والبرلمان يصدق ويقرر •

والملاحظ أن الاختصاصات الواسعة التى يمنحها الدستور للحكومة انما يمنحها من الناحيـة الرسمية لرئيس الدولة ، فاذا كان الرئيس غير مسئول، والقـاعدة انه لا سـلطة بلا مسئولية وحيث تكون المسئولية توجد السلطة، اذا كانت هذه هى القـاعدة فمن الذى يملك السلطة الفعلية ؟ هى الوزارة بغير شك حجر الزاوية فى النظـام البرلمانى وهمزة الوصـل بين البرلمان ورئيس الدولة • ومن المقرر أن الرئيس ـ وهو غير مسئول ـ لا يمكن أن يتمتـع بسلطات فعلية ، وانه انمـا يزاول سلطته بواسـطة وزرائه ولهذا فان أوامره يجب لنفـاذها أن يوقع معه والى جانبـه رئيس مجلس الوزراء والوزير المختص •

والوزراء فى النظـام البرلمانى ليســوا مجرد موظفين اداريين ينفـذون سياسة يرسـمها لهم غيرهم ولكنهم رجال سياسة ، رجال أحزاب ، يعترف لهم بمهمة رسم السياسة ذاتها والاشراف على تنفيذها والدفاع عنهـا أمام البرلمان • ولهذا السبب ولتقوية التعاون بين السـلطات فان هؤلاء الوزراء يمكن أن يختاروا من بين أعضاء البرلمان ، ويستمروا أعضاء فيه الى جانب منصب الوزارة ، فضـلا عن أن لهم الحق فى الدخول فى أى من المجلسين ، وأن يسمعوا اذا طلبوا الكلام فى أى لحظة ، وهذا كله ما لـم يقرر الدستور أو العرف غير ذلك (كما هو الحال فى انجلترا حيث لا يسـمح للوزير بأن يدخل الا فى المجلس الذى هو عضو فيه على أن يختار الوزير عضوا من المجلس الآخـر ليمثله فيه) •

والوزراء يكونون هيئة جماعية ـ هى مجلس الوزراء ـ ذات رئيس هـو رئيس الوزراء أو الوزير الاول ، وهو يحتل دورا هاما فى النظام البرلمانى لانه هو الذى يسـاهم الى مدى بعيد فى اختيار الوزراء وقد ينفرد بهذا دون رئيس الدولة اذا كانت له الاغلبية أو الشخصية القوية التى تمكنه من ذلك • وله فضلا عن ذلك دور حاسم فى رسم السياسة الخارجية والداخلية للوزارة ، ولهذا فان الاسئلة والاستجوابات المتعلقة بهذه السـياسة انما توجه اليه وحـده

واذا عرض هو الثقة بالوزارة من تلقاء نفسه أو اذا قرر البرلمان لسبب يراه عدم الثقة به فان هذا معناه استقالة الوزارة كلها لان استقالته هو انما تعنى استقالة الوزارة بأسرها ٠

هذه الوزارة - كهيئة جماعية - يجب أن يسودها أمران : الوحدة والاتساق من جهة ، والتضامن من جهة أخرى ٠ أما الوحدة والاتساق فتعنى كلاهما أن تشكل الوزارة من أعضاء متفاهمين فى المبادىء السياسية ينتمون الى نفس الحزب ويدينون بنفس الفلسفة ويخضعون لسلطة رئيس واحد هو زعيمهم السياسى ، حينئذ يستقر النظام باستقرار السلطة التنفيذية فيه ٠ أما اذا كانت الوزارة مشكلة من أحزاب مختلفة بينها تباين فى المبدأ واختلاف فى الاسس السياسية فانها تغدو غير ذات استقرار ويمكن أن تتغير كل شهرين مرة كما كان الحال فى فرنسا ذات الاربعة عشر حزبا فى ظل الجمهورية الرابعة (١٩٤٦ - ١٩٥٨) ٠

أما التضامن فيعنى أن يكون الوزراء جميعا متضامنين فى حمل المسئولية عن القرارات التى صدرت من المجلس سواء فى ذلك من أيدها ومن عارضها فالوزير يتضامن مع زملائه فى المسئولية حتى ولو كان غير موافق على قرارات المجلس أو سياسته ، وعليه ان اراد أن يخلى نفسه من هذه المسئولية أن يقدم استقالته فورا ٠ ونظرا للاهمية الخاصة التى تتمتع بها الوزارة فى النظام البرلمانى فان النظام نفسه يسمى بنظام حكومة الوزارة ٠

٢٤٢ - ثالثا : التوازن بين السلطات : ان النظام البرلمانى نظام فصل مع التعاون بين السلطات ، هذا التعاون لا يكون كاملا الا اذا تبعه توازن بين السلطات فيكون للبرلمان والحكومة قدر متساوى من الوسائل يؤثر به فى الآخر : فللبرلمان أن يحرك المسئولية الوزارية ، وللحكومة أن تحل البرلمان أو على الاقل المجلس الادنى ٠

٢٤٣ - أ : المسئولية الوزارية : ان رئيس الدولة غير مسئول ، ولابد من هيئة تسأل عن أعمال الحكومة أمام البرلمان ، هذه الهيئة هى الوزارة ٠ أما نطاق مسئولياتها فكل الاعمال السياسية التى تقوم بها أو يقوم بها رئيس الدولة وتغطيه فيها فتوقع معه والى جانبه ٠ فالنظام البرلمانى لا يمكن أن يقوم الا اذا سئلت الوزارة أمام البرلمان ، أما اذا قرر دستور ما

أن الوزراء لا يسألون الا أمام رئيس الدولة فان هذا الدستور لا يمكن ان يعد مطلقا أنه أخذ بالنظام البرلمانى ٠

فالمسئولية الوزارية تتناول أول ما تتناول أعمال كل وزير على حدة : أوامره وتوجيهاته وسياسته الخاصة فى وزارته وطريقة تنظيمه للمرافق العامة فيها ، وفضلا عن ذلك فتتناول القدر المتعلق بأعمال وزارته فى السياسة العامة للدولة ٠ ويترتب على مسئولية الوزير وجوب توقيعه دائما الى جانب رئيس الدولة ٠ فكل أعمال الرئيس لا تعد صحيحة قانونا الا اذا غطاها الوزير المختص وهذا ما لم يقرر الدستور غير ذلك بالنسبة لبعض الاعمال على سبيل الاستثناء ٠ ولهذا فليس غريبا أن نرى دستور ١٩٢٣ وقد أقام النظام البرلمانى فى مصر ينص صراحة على أن أوامر الملك وتوجيهاته يجب لنفاذها أن يوقع عليها رئيس الوزراء والوزراء المختصون ٠

والمسئولية الوزارية بهذا الوضع فردية وتضامنية : فردية تحرك ضد وزير معين بالذات عن أعمال وزارته فقط ويكون من نتيجتها الاقتراع بعدم الثقة بـه وحده ، الامر الذى يؤدى الى استقالته ، وتضامنية تحرك ضد الوزارة كلها ـ ضد رئيس مجلس الوزراء ـ عن السياسة العامة للدولة ، وقد تؤدى فى النهاية الى استقالة الوزارة بأسرها ٠ والحدود بين المسئولية الفردية والتضامنية ليست دائما واضحة ، هذا فضلا عن أن رئيس الوزارة يستطيع أن يجعل من المسئولية الفردية مسئولية تضامنية باعلان تضامن الوزارة مع الوزير المختص على أساس أن سياسة هذا الوزير انما تمثل جزءا من السياسة العامة للوزارة بأسرها ٠

٢٤٤ ـ ولكن كيف تتحرك هذه المسئولية الوزارية ؟ قد تتحرك بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر ٠ بشكل مباشر عن طريق الاستجواب ، والاستجواب ليس سوى استفهام ينطوى على معنى الاتهام ، ويبدأ الامر فيه بكلمة من عضو البرلمان يبسط فيها أسس التقصير والاتهام ثم يرد عليه الوزير أو رئيس الوزراء ، ويأخذ المجلس كله بعد ذلك فى مناقشة الموضوع وفى النهاية اما أن يقرر المجلس الانتقال الى جدول الاعمال وهذا ينطوى على حكم محايد ، وأما أن يقرر شكر الوزير ، واما أن يقرر عدم الثقة به أو عدم الثقة بالوزارة كلها ٠ وفى هذه الحالة يجب على هؤلاء أن يستقيلوا واذا رفضوا فعلى رئيس الدولة أن يقيلهم الا اذا استجاب الى طلبهم وقرر حل

المجلس النيابى . وقد تحرك المسئولية الوزارية بشكل غير مباشر عن طريق رفض البرلمان للمشروعات الهامة للحكومة كمشروع الميزانية أو مشروعات القوانين الهامة أو المعاهدات . وفى هذه الحالة ليس هناك الزام حتمى بالاستقالة على الوزراء أو الوزير المختص وان كان الامر يؤدى فى معظم الاحيان الى أن تعرض الوزارة صراحة مسألة الثقة بها فتضع البرلمان أمام مسئولياته وجها لوجه : أما ان ينحنى ويوافق على المشروعات التى رفضها أو يقرر صراحة عدم الثقة . وفى كثير من الاحيان فان الوزارة تتخذ من هذه الوسيلة التى أعدت أصلا للضغط عليها وسيلة تضغط هى بها على البرلمان ، فان عرضها لمسألة الثقة وتهديدها بالاستقالة من شأنه فى كثير من الاوقات - وخاصة فى الاوقات الحرجة - أن يجعل البرلمان يتراجع عما أراد .

٢٤٥ - واذا كان البرلمان يتكون من مجلسين هل يجوز تحريك المسئولية الوزارية أمام المجلس الأعلى ؟ ان الامر يختلف بحسب ما اذ كان هنالك نص صريح فى الدستور ينظم هذه المسألة أم لا . فالدساتير التى نظمت هذه المسألة صراحة حرصت على تقرير هذا الحق للمجلس الادنى دون المجلس الاعلى وهو ما فعله دستور سنة ١٩٢٣ فى مصر عندما قال فى المادة ٦٥ : اذا قرر مجلس النواب عدم الثقة بالوزارة وجب عليها أن تستقيل ، فاذا كان القرار خاصا بأحد الوزراء وجب عليه اعتزال الوزارة . وهذا المذهب انما يتفق مع الاتجاه الذى يعطى المكانة الاولى فى الحياة الوطنية للمجلس الأدنى .

ولكن ما الحل اذا لم يكن هنالك نص صريح فى الدستور ؟ يجب أن نفرق بادىء ذى بدء بين المجلس الاعلى الارستقراطى والمجلس الاعلى الديمقراطى . المجلس الارستقراطى لا جدال فى أن المسئولية الوزارية لا تتحرك أمامه . لماذا ؟ لاننا لو قلنا بعكس ذلك فهذا يعنى أن فى استطاعته أن يطرد الوزارة المتمتعة بثقة المجلس الادنى الممثل للشعب تمثيلا كاملا وهذا شى لا يمكن التسليم به ، فالوزارة يجب أن يكون أمرها فى يد المجلس الادنى دون سواه .

أما اذا كان المجلس الاعلى ديمقراطيا لا ارستقراطيا فان الحل يمكن ان يتغير . فهنا لا يمكن أن يقال ان المجلس الادنى هو الذى يمثل الشعب لان المجلس الاعلى الديمقراطى يجى أيضا عن طريق الانتخاب . ولذلك فان الفقه

ينقسم هنا الى اتجاهين : اتجاه قوى يرى أن المسئولية الوزارية لا تتحرك فى هذه الحالة الا أمام المجلس الادنى • وذلك على أساس ان تحريكها أمام المجلسين فيه زيادة لعدم الاستقرار الوزارى ، وعدم الاستقرار هو العيب الاول الذى يجب علاجه فى النظام البرلمانى • وعدم الاستقرار هذا يصل الى ذروته لو كان كل مجلس من هذين المجلسين له رأيه خاص • فالوزارة التى يرضى عنها مجلس النواب سيقيلها مجلس الشيوخ ، والتى ترضى مجلس الشيوخ سيقرر مجلس النواب عدم الثقة بها •

ولكن الاتجاه الآخــر يرى مع ذلك الا بأس من تحريك المســئولية الوزارية أمام المجلس الاعلى على أساس أن عدم الاستقرار هذا يمكن مداواته عن طريق الاحتكام الى الامة وما تسفر عنه الانتخابات سوف يقره الجميع • ولكننا نرى أن حل البرلمان فى كل مناسبة وتكرار اجراء الانتخابات عند كل خلاف بين المجلسين هو فى ذاته أمر يزيد من عدم الاســتقرار السياسى • فنحن نفضل الاتجاه الاول على الثانى •

٢٤٦ ـ ب : حق الحل : تنص الغالبية العظمى من الدســاتير على تنظيم المسئولية الوزارية وهى عادة تنص على عدم جواز تحريكها الا أمام المجلس الادنى • وازاء ذلك كــان لا بد ـ لكى نحــافظ على التوازن بين السلطات ـ فى النظام البرلمانى ـ أن تعطى الوزارة سـلاحا مقابلا لسلاح المسئولية الوزارية والاقتراع بعدم الثقة ، وهذا السلاح المقابل هو حق الحل • وهو لا يستعمل الا ضد المجلس الذى تتحرك المسئولية الوزارية أمامه • فاذا حدث أن قرر المجلس الادنى ـ مجلس النواب مثلا ـ عدم الثقة بالوزارة فان الوزارة تخير بين أمرين : أما ان تستقيل واما أن تطلب من رئيس الدولة حل المجلس والاحتكام الى الأمة فى موضوع الخلاف • وهنا ينتقل زمام الموقف الى يد رئيس الدولة ، وعلى الرغم من عدم مسئوليته فان الفصل فى مثل هذا الامر يجعل له سلطة لا تنكر فى ادارة شئون الدولة العليا • فعليه حينئذ أن يقوم بدور الحكم المحــايد فان رأى ان اتجاهات المجلس انما تتفق مع اتجاهات الامة فانه يرفض الحل ويقبل الاستقالة وان رأى العكس أمر بالحل • فاذا اعتنق المجلس الجديد نفس الرأى الذى اعتنقه المجلس القديم فلا يجوز باى حال حل المجلس الجديد مرة أخــرى لنفس

السبب • فالرأى الذى من أجله حـــل المجلس القديم يعد أنه رأى الأمــة وبالتالى يجب الخضوع له •

والحل أما أن يكون حلا وزاريا أو حلا رئاسيا ، حلا وزاريا كالفرض السابق يسببه خـــلاف بين الوزارة والمجلس فتطلب الوزارة من الرئيس الحل • أما فى الحل الرياسى فان الوزارة تكون متمتعة بثقة البرلمان ولكنها تختلف مع رئيس الدولة فبدلا من أن ينحنى الرئيس لرأيها يصـــدر أمره باقالتها وبحل المجلس الذى يؤيدها • والحل الوزارى ان كان ســـهلا نان الحل الرياسى بالغ الخطورة لأنه يعرى رئيس الدولة ـ مع أنه بطبيعة وضعه فى النظام البرلمانى يجب أن يجد من يغطيه دائما ـ ويجعل منه خصما مع انه يجب أن يكون دائما حـــكما • أما مركزه فيغدو مزعزعا اذا ما جـــاءت الانتخابات على غير ما قدر ، وقد قام الماريشال ماكمهون بحل مجلس النواب الفرنسى سنة ١٨٧٧ حلا رئاسيا بعد أن دفع برئيس الوزراء Jules Simon الى الاستقالة • ولما اجريت الانتخابات أسفرت عن تأييد الأمة لاتجاهات المجلس القديم فضعفت سلطة الرئيس ضعفا شديدا أدى به بعد ذلك الى الاستقالة من رئاسة الجمهورية •

٢٤٧ ـ والخلاصـــة ان النظام البرلمانى فى كيانه الأصلى يقوم على عناصر أربعة : برلمان منتخب من الشعب يملك سلطة فعلية فى التشريع ، ورئيس دولة غير مسئول سياسيا ، ووزارة مسئولة ، وحق الحل • ونلفت النظر الى اهمية العنصر الاول : البرلمان المنتخب الذى يملك سلطات فعلية فى التشريع ، فبغير هذا العنصر لا يمكن وصف النظام بأنه برلمانى أبدا • وقد صدرت فى مصر غير المستقلة عدة دساتير (سنة ١٨٨٣ ، سنة ١٩١٣) كان الخديو فيهـــا لا يملك سلطات فعلية فهو غير مســـئول والوزارة هى المسئولة (وقد أريد بذلك الحجر على سفه الخديو وتبذيره ، وقد نشأت القاعدة فى عهد الخديو اسماعيل المسرف الاكبر) وتملك حق الحل ، حق حل الهيئة التشريعية التى لم يكن لها أى اختصاص جدى ، مثل هذه الدساتير لا يمكن أن توصف مطلقا بأنها أقامت نظاما ديمقراطيا برلمانيا وذلك لأن البرلمـــان لم يكن له سلطات فعلية فى التشريع ، ولم تكن الوزارة مســـئولة أمامه (١) •

---

(١) أنظر « النظام الدستورى المصرى » للدكتور مصطفى أبو زيد فهمى ـ الطبعة الاولى ـ ١٩٨٤ ـ ص ٦٨ وما بعدها •

المبحث الثانى

التطورات الحديثة فى النظام البرلمانى (١)

٢٤٨ - نشأ النظام البرلمانى فى انجلترا ومنها انتشر فى كثير من البلاد ذات النظام الملكى التى وجدت فيه حلا رائعا للمشكلة الدستورية الكبرى مشكلة توزيع السلطات والسيادة فى الدولة ، فهو يفسح لممثلى الشعب فى البرلمان دورا كبيرا فى الحياة الدستورية ويقيد السلطة التنفيذية الامر الذى يرضى الشعوب التى تلح فى أن يعترف لها بالسيادة داخل الدولة ٠ فليس غريبا اذن أن تأخذ به كل البلاد الملكية الدستورية فى أوربا كبلجيكا واليونان وايطاليا والسويد والنرويج حتى عده البعض أنه يمثل النظام الأصلى للحكم فى أوروبا ٠

وباطراد الزمن وبقيام الحربين العالميتين الأولى والثانية بدأ النظام فى تطبيقه العملى يتشكل بأشكال مختلفة نتيجة للظروف السياسية الخاصة بكل دولة ٠ فالنظام فى كيانه الأصلى يقوم على التوازن بين السلطتين التنفيذية والتشريعية ولكن هذا التوازن اذا كان من السهل ايجاده نظريا فان الامر يغدو أقل سهولة اذا تعلق بالتطبيق العملى ، لأنه غالبا ما يحدث أن تسيطر احدى السلطتين على الأخرى بل وربما كانت المصلحة الوطنية تقتضى فى بعض الأوقات هذه السيطرة ٠ لذلك فقد رأينا التوازن يختل فى بعض البلاد لصالح الحكومة وفى البعض الآخر يختل لصالح البرلمان ٠ فى الحالة الاولى يتجه النظام البرلمانى نحو نظام تركيز السلطات وفى الحالة الثانية يتجه نحو حكومة الجمعية ٠

٢٤٩ - **التوازن يختل لصالح الحكومة** : وقد حدث ذلك فى عدة بلاد وكان مرده فى كل بلد الى أسباب مختلفة : ففى فرنسا فى عهد الملك لوى فيليب (١٨٣٠ - ١٨٤٨) حاول البعض زيادة سلطاته وخاصة عندما تبنى الاتجاه المحافظ ونبذ الاتجاهات الاشتراكية ، وكانت حجتهم فى تقوية سلطات الملك « ان العرش ليس عبارة عن كرسى خالى » وبالتالى فان صاحبه يجب أن يتمتع بسلطات واسعة ٠ ولعل ايمان الملك بهذه النظرية هو الذى دعاه الى

---

(١) Melot : L'évolution du régime parlementaire 1936.
Lawrence : La crise des gouvernements réprésentatifs et parlementaires dans les démocraties modernes.

تبنى السياسة التى أكثرت من القلاقل والاضطرابات السياسية فى فرنسا فأدت به فى النهاية الى التنازل عن العرش . ونفس هذه النظرية تقريبا أراد لها البعض النجـــاح فى مصر ، فتحت تأثيرها الغى دســـتور سنة ١٩٢٣ وتحت ظلالها وضع دستور سنة ١٩٣٠ الذى تشبع بها فأمعن يوسع فى سلطات الملك الى حد بعيد .

٢٥٠ ـ أما المانيا فقد رأينا التوازن فيهـا يختل لصالح الحكومة وكان السبب فى ذلك هو الدستور نفسه ، دستور فيمار ، الذى نظم السلطات فى المانيا منذ الحرب الاولى الى قبيل انتصار هتلر واعلان الرايخ الثالث سنة ١٩٣٣ . هذا الدستور منح رئيس الدولة سلطات واسعة وجعله منتخبـا من الشعب مباشرة وكان فى اســتطاعته أن يقيل الوزارة ولو تمتعت بثقة البرلمان . ذلك لأن النظام فى اساسه يفترض فى الوزراء أن يكونوا متمتعين بثقة الرئيس قبل تمتعهم بثقة البرلمان ، فنتج عن ذلك ضعف الوزارة وضعف البرلمان معا . ضعف الوزارة لانها ملزمة بارضاء اتجاهين متضادين اتجاه الرئيس واتجاه البرلمان ، وضعف البرلمان نتيجة لكثـرة استعمـال الرئيس لحق الحل . لقـد كان الدستور يهدف الى تقوية السلطة التنفيذية فضـل السبيل الى الهدف لان تقوية هذه السلطة لا يكون بتقوية الرئيس بـل بتقوية الوزارة ذاتهـا .

أما فى انجلترا فان النظام هناك يمكن أن يسمى بحق بنظام حكومة الوزارة . فالوزارة هى التى تقود البرلمان ومرد ذلك الى وضـــع الاحزاب الانجليزية ، فهنالك حزبان فقط منظمان تنظيما دقيقا ومثل هذا النظام يؤدى فعلا ـ على النحو الذى رأيناه من قبل الى الاستقرار السياسى وتقويـة السلطة التنفيذية . فالحزبان أحدهما يحكم والآخر يتولى المعارضة . وزعماء الحزب الحاكم فى مقعـد الوزارة وأعضاؤه يكونون اغلبية مجلس العموم . فمـا يـراه قادة الحزب يقـره اعضـاء الحزب ، اعنى ما تـــراه الوزارة يقـره مجلس العموم .

٢٥١ ـ التوازن يختل لصالح البرلمان : ولعل أوضـــح مثل فى ذلك انما نجده فى النظام الفرنسى . ففى عهد الجمهورية الثـالثة (١٨٧٥ ـ ١٩٤٠) وعهد الجمهورية الرابعة التى قامت بعـد نهـاية الحـــرب الثانية

وانتهت سنة ١٩٥٨ كانت الكفة الراجحـــة دائما هى كفة البرلمان ٠ ولعل السبب الاول فى ذلك انما يرجع الى الاحزاب السياسية الاربعة عشر التى عاشت فى الجمهـــورية الرابعة والتى يمكن أن نقول أن فى كل منهـــا عدة اتجاهات واحزاب صغيرة ٠ فهذا الانقســـام الحزبى أدى الى أن النائب لا يخوض المعركة الانتخابية مرشحا عن حزب معين وانما مرشـــحا عن اتجاه أو تحالف حزبى مكون من عدة أحزاب فاذا مادخل البرلمان فانه لايسند زعيما أو حزبا معينا وانما يســـند الوسط أو اليمين أو اليسار ، اليمين المتطرف، أو اليمين اليسارى ٠٠ الخ ويمكنه بالتالى أن يصوت لصالح حكومة معينة عند تكوينها ، وبعد أن تأخـذ الحكومة فى تنفيذ السياسة التى أقرهـا البرلمان وتستمر بعض الوقت ويحس النواب أنهـا قـد حكمت بمـا فيـه الكفـاية يغيرون هـم سياســتهم ويطلبون من الحـكومة أن تعدل عن السياسة القديمة فترفض فينحاز النواب الذين منحوها أصواتهم الى جانب المعارضة ومع أى استجواب تافه يقرر المجلس عدم الثقة بالحكومة فتســـقط !!!

وفى هذا الوضع تشويه تام لقواعد النظام البرلمانى ٠ فالمفروض فيه أن الحكومة هى التى تحكم والبرلمان يراقب ، هى التى ترسم السياسة العامة والبرلمان يقر ، فالاقتراح انما يأتى منهـا ٠ أما فى النظام الفرنسى فان الذى حدث هو العكس فبدلا من أن تأتى الحكومة فى المقدمة جاءت فى الذيل (١) ٠ وقد نتج عن كل ذلك عدم استقرار شديد ٠ ففى عهد الجمهورية الثالثة ، وفى مدى ٦٥ عاما كان لدى فرنســا مائة وزارة ، وقـد أزداد عدم الاستقرار الوزارى حدة فى الجمهورية الرابعة أيضـا الامـر الذى أدى الى انهيارها ١٩٥٨ لأن من أهم أسباب أزمة الانظمة الديمقراطية عدم الاستقرار الوزارى وما ينتج عنه من ضعف فى الانتاج الوطنى ٠

ولقد كان الجنرال ديجول على حق وهو يصر على علاج ذلك كله فى دستور الجمهورية الخامسة عام ١٩٥٨ ٠

---

(١) ديفرجيه : المرجع السابق ٠
لافريير : المطول ٠

القسم الثانى

النظرية العامة للدولة
فى الديمقراطية الماركسية

٢٥٢ - اننا اذا أردنا أن نرسم الاطار العام للنظرية العامة للدولة فى الديمقراطية الماركسية سوف نحس دون عناء :

- ان الدولة شيء غير مرغوب فيه على الاطلاق

- وانها ان ظلت قائمة حتى الآن فلأنها ضرورة مؤقتة تنتهى بالانتقال الى المرحلة النهائية ، مرحلة الشيوعية .

- وان الدين والاخلاق والقانون وكل الأنظمة السياسية التى تحدد على أساس انها حقائق قائمة بذاتها ، هى فى الحقيقة ليست كذلك . فهى مجرد ناتج لاساس اقتصادى معين . وهذا هو منطق « مادية التاريخ » أو « التفسير الاقتصادى للتاريخ » .

- وأما الدستور والقانون والفصل بين السلطات فليس لها فى حماية الحرية نفس الدور الذى تجعله لها الديمقراطية الغربية .

- وفى نهاية المطاف فان جوهر الحرية فى الديمقراطية الماركسية يختلف اختلافا اساسيا عن جوهر الحرية فى الديمقراطية الغربية .

الباب الأول

الدولة
شيىء غير مرغوب فيه

٢٥٣ - الدولة ناتج للتناقضات بين طبقات لا يمكن التوفيق بينها :
أول ما يلاحظ فى النظرية العامة للدولة هنا أن الماركسية ترسم لنفسها مجالا عالميا ، فهى تستهدف - فى مبادئها الاولى - الانتشار حتى تغطى العالم بأسره . ومن هنا فانها تحاول فى قواعدها المختلفة ازاحة العقبات التى تقف فى هذا السبيل ، ولذلك فانها تهوى بمعاولها على فكرة الدولة ، وتنظر بكراهية شديدة الى مبدأ القوميات وتحاول ما وسعها الجهد أن تقلل من ثقة الانسانية بالقومية والدولة . فتجعلهما دائما مرتبطين بالاستعمار .

فغير غريب اذن أن نرى لينين فى مؤلفه عن « الدولة والثورة » ينعى على بعض الاشتراكيين تعصبهم المقيت « لدولهم » ، ويرى فى الدولة نظاما لا يستحق الاحترام ، لان الحروب الاستعمارية كانت تستهدف استعباد بعض الدول لصالح الدول الأخرى (١) • وهو يتجاهل بذلك أن « الدولة » كدولة يمكن أن تكون دولة استعمارية ويمكن أن تكون دولة متحررة تحارب استغلال الفرد للفرد واستغلال الشعب للشعب • فالعيب ليس فى نظام الدولة ، وليس فى وجودها كدولة ، ولكنه فى المبادىء الفكرية التى تبنى عليها سياستها •

٢٥٤ _ واذا أردنا أن نعرض بالتحليل للآراء الماركسية فى هذا الموضوع فاننا ننوه _ بادىء ذى بدء _ بما قاله لينين فى صدر كتابه عن « الدولة والثورة » ، فقد بدأ لينين ذلك المؤلف وهو يندد بأولئك الذين يتلقون كتابات الشيوعيين بحملة ضارية من الكراهية والتزييف ، فيمعنون فى تزييف هذه الكتابات ليسهل عليهم بعد ذلك تنفيذها (٢) • ولذلك فاننا قد حرصنا _ فى مؤلفنا هذا _ حرصا بالغا على عرض الآراء الماركسية عرضا أمينا دقيقا ، بل وتوخينا أن تكون هذه الآراء بنفس التعبيرات الواردة فى المؤلفات الماركسية وهدفنا من ذلك كله أن تقيم هذه الآراد التقييم الامين الذى يتفق مع فكرنا الاشتراكى ، فهو لا يعرف التعصب ، وهو فكر لا يعرف الجبن أيضا •

٢٥٥ _ ان هجوم الماركسيين على فكرة الدولة بدا واضحا فى كتابات انجلز وماركس • فالدولة عند انجلز ليست سوى ناتج للمجتمع فى مرحلة معينة من نموه ، انها اعتراف بأن هذا المجتمع قد دخل فى تناقض مع نفسه لا يحل ، وأنه قد انطوى على تعارضات لا يمكن التوفيق بينها • ولكى تنجح الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتعارضة فى ألا تصفى نفسها فانها قد دخلت مع المجتمع فى صراع عقيم ، فانبعثت الحاجة الى وجود سلطة وضعت فى الظاهر فوق المجتمع وكان يجب عليها أن تحل هذا النزاع ، وتبقيه دائما فى نطاق النظام • وهذه السلطة التى ولدت من المجتمع ووضعت

---

(١) Lenine : L'Etat et la révolution, OEuvres choisies, Moscou p. 331.

(٢) Lenine : op. cit. p. 333.

فوعقه ، وأصبحت فى كل يوم غريبة عنه بشكل أكثر من اليوم السابق ، انها الدولة (١) ٠

وقد تولى لينين شرح هذا الرأى فأوضح أن الدولة ناتج ومظهر للتناقضات التى لا تحل بين الطبقات ٠ فالدولة قد نشأت فى الوقت الذى استحال فيه التوفيق بين هذه التناقضات ، وفضلا عن ذلك فان وجود الدولة - فى حد ذاته - يثبت أن هذه التناقضات القائمة بين الطبقات لا يمكن التوفيق بينها ٠

فالدولة - عند ماركس - ما كان يـ مكن أن تنشأ أو تبقى اذا كان التوفيق بين الطبقات ممكنا ٠ فالدولة لم توجد للقيام بمهمة التوفيق بين الطبقات ، وانما هى أداة سيطرة فى يد طبقة واحدة ، تملكها لتكون أداة قسر تسلطها على طبقة أخرى ٠ ولكى يتأكد هذا القسر وتلك السيطرة فان ثمة نظام خلق ليجعل لهما صفة الشرعية ، فهو بطبيعة الحال لا يهدف الى التوفيق بين الطبقات وانما الى فرض سيطرة طبقة على طبقة أخرى ٠

ولذلك فان لينين يندد بالرأى « البورجوازى » الذى يبديه بعض الساسة البورجوازيين الذين يرون أن « النظام » هو على وجه التحديد محاولة التوفيق بين الطبقات وليس فرض سيطرة طبقة على طبقة أخرى ٠ فهذا الرأى - عند لينين - لا يسمح بتوفير اسلحة المعركة للطبقات التى تعانى الاضطهاد ولتتمكن من انزال الهزيمة بمضطهديها ٠

وعندما عرضت مشكلة الدولة على بساط البحث - غداة الثورة فى روسيا سنة ١٩١٧ حاول المنشفيك (١) ، والاشتراكيون الثوريون أن

---

(١) Lenine : L'Etat et la Révolution, oeuvres choisies, t. 2, p. 334
(Edition en langues étrangères, Moscou.)

(٢) المنشفيك كلمة روسية تعنى أصحاب الأقلية ٠ وهى تعكس خلافا حدث بين أعضا حزب العمال الاشتراكى حول ضرورة استخدام العنف لتحقيق اهداف الحزب ٠ وكانت الأغلبية وعلى رأسها لينين ترى ضرورة استخدام العنف ، وكانت الأقلية تميل الى الأخذ بالوسائل السلمية واتباع مبدأ التدرج ٠ ومن هنا فقد حمل لينين وأنصاره اسم البلشفيك (أى أصحاب الاغلبية) وحمل معارضوه اسم المنشفيك (أى اصحاب الاقلية) ٠ أنظر الدكتور عبد الحميد متولى : القانون الدستورى والأنظمة السياسية - الطبعة الثانية ص ٤١١ الهامش ٠

يأخذوا « بالنظرية البورجوازية » السابقة ، فتصوروا الدولة وكأنها اداة توفيق بين الطبقات ، فغابت عنهم بذلك الحقيقة الواضحة التى ترى فى الدولة أداة سيطرة لطبقة واحدة ، وأن هذه الطبقة لا يمكن أن تتصالح مع نقيضها الذى يتمثل فى الطبقة الأخرى ٠

٢٥٦ — الدولة أداة استغلال للطبقة المقهورة :

ان الدولة التى ولدت مع الحاجة الى الحد من التعارضات بين الطبقات، قد شهدت أيضا الصراع بين الطبقات ٠ ومن ثم فقد أصبحت كقاعدة عامة دولة الطبقة الأقوى ، الطبقة المسيطرة اقتصاديا التى أصبحت بفضل هذه السيطرة الاقتصادية مسيطرة أيضا من الناحية السياسية ٠ ومن ثم فقد أصبح لديها العديد من الوسائل التى تعينها فى استغلال الطقبة المقهورة ، ومن هذه الوسائل سلطة الدولة ٠

ولم تكن دولة الحضارات القديمة — فى روما وأثينا مثلا — أو الدولة الاقطاعية هى التى تنفرد بهذا الطابع فتكون أداة سيطرة على العبيد ، ورقيق الأرض ، وانما تشاركهما فى المضمار دولة النظام النيابى الديمقراطى التى وجدت مع العصر الحديث ٠ فقد كانت هى الاخرى أداة استغلال يسلطه رأس المال على العمال ٠ وهذا لا يمنع من أن هنالك فترات معينة كان التوازن فيها بين الطبقات المتصارعة قد بلغ حدا جعل سلطة الدولة لا تميل الى أى طبقة ، فكانت محايدة ازاءها كلها ٠ ومن ذلك دولة الملكية المطلقة التى عرفها القرنان السابع عشر والثامن عشر ، ودولة الأمبراطورية الاولى والثانية فى فرنسا ، والمانيا فى عهد بسمارك ٠

هكذا عبر تروتسكى عن رأى الماركسيين فى هذا الموضوع (١) ٠

٢٥٧ — الدولة الديمقراطية أيضا أداة استغلال :

ولكن اذا كانت الدولة الاستبدادية يمكن اعتبارها أداة استغلال فكيف يمكن اعتبار الدولة الديمقراطية كذلك ؟ أنها تقوم على مبدأ الاقتراع العام ، على أساس منح حق الانتخاب لكل مواطن ، أنها تشرك الناخبين فى مزاولة السلطة فيكف يقال بعد ذلك ان هذه السلطة أداة استغلال ؟ ٠

---

(١) Lenine : L'Etat et la révolution op cit. p. 340.

لقد عرض انجلز لهذه النقطة · فوصف حق الاقتراع العام أيضا بأنه أداة سيطرة تمكن للطبقة البورجوازية · وكل ما يمكن أن نستفيده منه انه يصلح كمقياس يعبر عن نضوج الطبقة العاملة · فليس هنالك ما ينتظر منه أكثر من ذلك ·

فالماركسيون فى ذلك لا يسلمون بالرأى الذى يرى فى الاقتراع العام شيئا يعبر عن ارادة أغلبية العمال ويضمن تنفيذها · فالدولة الحالية ـ عند انجلز ـ لا يمكن أن تحقق ارادة الطبقة العاملة (١) ·

٢٥٨ ـ الدولة عقبة فى سبيل الانتاج :

فالدولة عند انجلز لم توجد منذ الازل ، وليس أدل على ذلك من أن هنالك مجتمعات استطاعت أن تسير من غير أن يكون لديها فكرة واضحة عن الدولة أو سلطة الدولة · فالدولة لم تنشأ الا فى مرحلة معينة من التطور الاقتصادى ارتبطت بتقسيم المجتمع الى طبقات ، الامر الذى جعل من الدولة احدى الضرورات · ونحن الآن نقترب بخطوات سريعة نحو مرحلة من نمو الانتاج نرى فيها أن الطبقات ليست ضرورية ، بل وانها تمثل عقبة فى سبيل الانتاج · وهذه الطبقات سوف تسقط لا محالة ، وسوف تسقط الدولة معها حتما وسوف يقوم المجتمع بتنظيم الانتاج على أساس من الاشتراك الحر المتساوى بين المنتجين ، ومن ثم فانه سيضع أداة الدولة كلها فى متحف الآثار التاريخية (٢) ·

٢٥٩ ـ نقد وتحليل : الماركسية تبالغ فى عدائها لفكرة الدولة :

ان الماركسية يعيبها فى هذا المجال ـ ككل المجالات التى تصدت للكتابة فيها ـ انها تكتشف حقيقة جزئية » أى جزءاً من الحقيقة فقط ، ثم تحاول أن تمده ليكون الحقيقة كلها · وهى فى هذا السعى تكره الأمور اكراها شديدا حتى تكتفى بالحيز المقدر لها فى البناء الفكرى الذى أرادت لها الماركسية أن توجد فيه ·

انه منهج واحد يستعمل فى شتى المجالات : القاء الضوء على حقيقة واحدة ، ثم اخضاع الحقائق الكبرى الباقية لقدر كبير من التبسيط

---

(١) Lenine : L'Etat et la révolution op. cit. p. 342.

(٢) Lenine ; loc. cit.

والتعميم (١) .

فانجلز مثلا يرى أن الدولة قد نشأت عندما وجدت تناقضات لا تحل بين الطبقات ، فنشأة الدولة عنده مرتبطة بنشأة الطبقات . ومثل هذا الرأى لا يمكن التسليم به وخاصة اذا ما أضيف اليه رأى ماركس من أن الدولة لا يمكن أن تنشأ أو تبقى اذا كان التوفيق بين الطبقات ممكنا . فالحقيقة فى هذا الشأن أن نشأة الدولة لم يكن مرتبطا على الاطلاق بنظام الطبقات ، وانما كان استجابة طبيعية لظروف الحياة الانسانية ذاتها . فالبشر اذا تعددوا فى مكان واحد أحسوا بحاجتهم الشديدة الى السلطة . فهم يريدون الحرية ليسعوا فى ظلها الى تحقيق مطالب الحياة ، وحرية الفرد يجب ألا تتعارض مع حرية الفرد الآخر ، ولذلك يجب أن تكون هنالك قواعد - توضع عن طريق العرف - تنظم ذلك ، هذه القواعد لابد ان تسهر على تطبيقها سلطة تكفل لها الاحترام . فالحرية تتطلب النظام ، والنظام لا يقوم الا فى ظل السلطة . فالسلطة فى المجتمع مرتبطة أبعد الارتباط بالحرية والنظام .

فالدولة لم تنشأ مع الطبقات ، وانما نشأت كتطور اجتماعى لظاهرة السلطة ، هذه الظاهرة التى نشأت بدورها كضرورة حتمية تقتضيها الحياة البشرية وتجمع البشر فى مكان واحد . فالسلطة لم تنشأ فى البداية ، والدولة لم تنشأ بعد ذلك ، لوجود تناقضات بين الطبقات ، وانما لوجود تعارض بين الحرية المطلقة للفرد والحرية المطلقة لاخيه الامر الذى حتم وضع حدود لحرية كل منهما ليتسنى للآخر التمتع بحريته .

أما عن أصل نشأة الدولة ، فاننا نعتمد فيه على ما يقوله علماء الاجتماع من أن أقدم صورة للوحدة السياسية انما نجدها فى العشيرة التوتمية . هذه العشيرة التى كان أفرادها يؤمنون بأنهم ينتسبون الى توتم واحد : عبارة عن حيوان أو نبات أو جماد حلت فيه قوة عليا مقدسة . وكانت هذه العشائر التوتمية تعيش فى عصور ما قبل التاريخ ، يتميز نظامهم السياسى والاجتماعى بشيوعية تامة فى المال والجنس كانت عندهم تمثل المساواة التامة بين الافراد . وكانت ظاهرة السلطة مع ذلك تبدو

(١) Cm. Turgeon : Critique de la conception matérialiste de l'histoire. Paris 1931. p. 132 et ss.

واضحة بينهم ، وكان يزاولها شيوخ العشيرة يجتمعون فى مجلس واحد ليديروا شئونها وأموالها . -

كانت هذه العشائر بمثابة الخلية الأولى فى نظام الدولة . وقد حدث أن تجمعت العشائر بعد ذلك وتجاورت فكان من الطبيعى والحتمى أن تظهر السلطة لتحكم مصالحها المتعارضة ، فاعترف بها لأقوى رؤساء هذه العشائر واندمجت العشائر التى تنتسب الى أصل واحد واتحدت فتكونت القبيلة ، وظهرت السلطة فيها أيضا يزاولها شيخ القبيلة . وكان حتميا أن يحدث التطور الذى تجتمع فيه القبائل وتستقر معا على بقعة معينة من الأرض ، وهنا تنشأ الدولة ، ويعترف بالسلطة لأقوى شيخ من شيوخ القبائل الذى يغدو بحكم التطور ملكا (١) .

فالدولة لم تنشأ مع ظهور التناقضات بين الطبقات ، وانما نشأت لحل التعارض بين مصالح الافراد الذين يعيشون معا فى مجتمع واحد . ولذلك فاننا لا يمكن أن نسلم بما يقوله انجلز من الدولة ستسقط بسقوط الطبقات. ان الدولة - كتطور حديث لظاهرة السلطة - لن تسقط الا بسقوط الحياة البشرية فى مجتمع متعدد الافراد .

٢٦٠ - ويلفت النظر بعد ذلك ما يقوله ماركس من أن الدولة ما كان يمكن أن تنشأ أو تبقى آذا كان التوفيق بين الطبقات ممكنا ، وأن الدولة لا يمكن أن تكون أداة للتوفيق بين الطبقات . والحقيقة أن مثل هذا القول غريب وعجيب : فلماذا لا تكون الدولة أداة للتوفيق بين الطبقات اذا أمكن ايجاد توازن فى القوى يسمح بذلك ؟ واذا كان التوفيق بين الطبقات أمرا غير ممكن ، لم تستطع البشرية أن تصل اليه منذ الدولة المصرية القديمة فى عهد الفراعنة ، فكيف أمكن للبشرية أن تعيش أغلبية شعوبها أسيرة تحكم الاقلية،وأن تستمر هذه العبودية لاكثر من عشرين قرنا ؟ ان أقدم الدول هى الدولة المصرية القديمة ، والدولة عند ماركس ما كان يمكن أن تنشأ أو تظل من ذلك الحين الا لان التوفيق بين الطبقات أمرا غير ممكن ، والدولة عنده هى

---

(١) Duverger : Droit contitutionnel et instit. polit. p.58 et ss.
Burdeau : Dr. contitutionnel et insitit. polit. p. 8 et ss.

أداة قسر فى يد طبقة ولا يمكن أن تكون الا كذلك ، فكيف احتملت البشرية نظام العبودية والتسلط ابتداء من دولة الفراعنة حتى الآن ؟

ان النظرية التى تقول ان الدولة يمكن أن تكون أداة التوفيق بين الطبقات هى نظرية صائبة بلاشك • فالدولة يمكن أن تكون أداة تسلط لطبقة على سائر الطبقات الاخرى ، ويمكن أن تكون أداة توفيق بين الطبقات • وقد اعترف ماركس نفسه بأن التوازن بين الطبقات المتعارضة قد بلغ فى بعض الفترات حدا أصبحت السلطة معه محايدة • فالحدوث دليل الامكان - على حد تعبير علماء الاصول - فمادام أن هذا الامر قد حدث فعلا فهو اذن أمر ممكن • فلماذا اذن أنكر البولشفيك - على المنشفيك - أن تكون الدولة أداة توفيق بين الطبقات ؟ ان العيب ليس فى فكرة الدولة وانما فى اخضاع حقائق الحياة لنظرة خاصة تخفيها أو تظهرها بشكل جزئى •

٢٦١ - واذا كانت الماركسية فى الآراء السابقة قد أخطأها التوفيق ، فلاشك أنها قد وفقت فى ابراز بعض الحقائق • فالدولة يمكن أن تكون أداة استغلال للطبقة المقهورة ، أقول يمكن ولا يجب ، ذلك أن الطبقة الاقوى اقتصاديا تستطيع أن تتسلل الى سلطة الدولة فتغزوها ، وتستعملها - بعد أن تستولى عليها - لتكون أداة تحافظ بها على تسلطها ازاء الطبقات الاخرى•

وان الثورات المختلفة ، وكتابات المفكرين الاحرار فى شى العصور ، انما تهدف الى محاربة مثل هذا التسلط والاعتراف بالسلطة للشعب لا لقلة من الاقوياء فيه •

وأما ما قاله انجلز - من أن حق الاقتراع العام هو أداة سيطرة تمكن للطبقة البورجوازية - فهو قول صحيح الى حد ما • فالاقتراع العام هو منح حق الانتخاب لسائر المواطنين دون تقيد بشرط مال أو شهادة دراسية معينة أو ميلاد فى طبقة اجتماعية بالذات • فهذه الشروط الثلاثة بالذات شروط كريهة اذا دخل أحدها على حق الانتخاب حوله الى « انتخاب مقيد » أو اقتراع مقيد ، وأما اشتراط أى شرط آخر سواء من حيث السن أو الجنسية فهى شروط تتفق مع الاقتراع العام •

وقد كان مبدأ الاقتراع العام أمنية جاهدت من أجلها الشعوب كثيرا ، فالثورة الفرنسية الكبرى مثلا - سنة ١٧٨٩ - قد أخذت بمبدأ الاقتراع

المقيد بشرط مال ، وظل الشعب الفرنسى طويلا يكافح فى سبيل الاقتراع العام ، بل أن لويس نابليون قد استغل هذا المطلب ليجعله شعارا له وسنادا للامبراطورية الثانية ٠

ومع الاهمية الكبرى التى تعلقها الشعوب على الاقتراع العام ، فانه بمفرده لا يكفى لتحقيق الديمقراطية الحقة والحرية الحقة ٠ ذلك أن من المسلمات الآن أن التمتع الفعلى بحق الانتخاب وحق الترشيح لمقاعد البرلمان يستلزمان ظروفا اقتصادية ملائمة ، فاذا انتفت هذه الظروف فان مبدأ الاقتراع العام (على الرغم من التسليم به وتقريره تشريعيا) لا يستطيع وحده أن ينهض ليحقق الحرية الحقة وينهى استغلال الانسان للانسان ٠ فهو لا يعد فى جميع البلاد أداة سيطرة فى يد الطبقة المستغلة - كما يقول انجلز - وانما الصحيح أن يقال انه لا يصلح وحده ليكون أداة تحرر وانهاء استغلال الانسان للانسان ٠

الباب الثانى

الدولة ضرورة مؤقتة

٢٦٢ - الدولة عند ماركس تمر بمرحلتين :

تختلف النظرية العامة للدولة عند ماركس عن مثيلتها فى الديمقراطية الغربية • وهذا الاختلاف لا يتناول الجزيئات فحسب بل يمتد الى الاصول العامة المتصلة بأعماق النظام السياسى وجذوره الاولى • وهذا الوضع سيكون له أثره البالغ فى تحديده لمضمون الحرية ، وفى كيفية حل قضية التناقض بينها وبين السلطة ، بل وفى تحديد أنظمة السلطة ذاتها •

فالدولة عند ماركس تمر بمرحلتين :

مرحلة دنيا ، أو مرحلة تمهيدية ، هى مرحلة دكتاتورية البروليتاريا •
ومرحلة عليا ، أو مرحلة نهائية ، وهى مرحلة الشيوعية وزوال الدولة •

٢٦٣ - المرحلة الاولى : مرحلة دكتاتورية البروليتاريا :

هذه المرحلة مرحلة تمهيدية يتم فيها القضاء على النظام الرأسمالى ، بقيمه ومثله وعاداته ، وبوجد بين المجتمع الرأسمالى والمجتمع الشيوعى فترة تحول ثورى من الاول الى لثانى ، ويقابل هذه الفترة فترة انتقال سياسى ، لاتكون الدولة فيها سوى الدكتاتورية الثورية لطبقة البروليتاريا » (١) • وهذا الوضع له عند ماركس ما يبرره ، ذلك أن البروليتاريا لكى تحرر نفسها يجب أن تنجح فى الحاق الهزيمة بالبورجوازية وغزو السلطة السياسية واقامة دكتاتورية ثورية •

وفى هذه المرحلة يتم القضاء على النظام الرأسمالى بكل قيمة وعاداته ومثله سواء منها القانونية أو الفلسفية أو الدينية أو الادبية أو الفنية • ان كل هذه القيم يجب أن تصفى بقوة وحزم ، وان عناية خاصة يجب أن توجه الى الدين•

---

(١) Marx : Critique du programme de Gotha. Ed. Sociales 1950, p. 34.

ان الدين يجب أن يسحق بلا هوادة وبلارحمة ، ويقضى عليه قضاء لا رجعة فيه ٠

وفى رأى لينين فان هذا الوضع لا يتعارض مع الديمقراطية ٠ وهو على أى حال خير من أوضاع المجتمع الرأسمالى ٠ فهذا المجتمع اذا أقام ديمقراطية فانها تكون فى الحقيقة ديمقراطية الاقلية ، ديمقراطية الذين يملكون ، ديمقراطية الاغنياء وحدهم ٠ والحرية نفسها ستكون كما كانت فى اليونان القديمة حرية لمالكى العبيد وحدهم ٠ وهذه الاوضاع مضافا اليها ظروف الاستغلال الرأسمالى تجعل العمال مكبلين بقيود الحاجة والفقر الى حد أنهم يزهدون فى هذه الديمقراطية ، ويزهدون فى السياسة القائمة عليها ٠ وهكذا فان أغلبية المواطنين تجد نفسها فى الظروف العادية وقد استبعدت من الحياة السياسية٠

فالديمقراطية فى المجتمع الرأسمالى هى ديمقراطية الاقلية ، ولكى يتم القضاء على هذه الديمقراطية وتقوم الديمقراطية الحقيقية فان الامر يتطلب فترة انتقال تحكمها دكتاتورية البروليتاريا ٠ وهذه الدكتاتورية ستضع - بغير شك - مجموعة من القيود على حرية الرأسماليين ، أولئك الطغاة المستبدين الذين يجب أن يتم القضاء عليهم لتتخلص البشرية من عبودية رأس المال ٠ فهدف هذه المرحلة هو تحطيم مقاومة هؤلاء الطغاة ، وسحق قواهم ٠ وحيث يوجد هذا الوضع « فلا توجد حرية أو ديمقراطية » (١) ٠

هكذا قال لينين فى مؤلفه عن « الدولة والثورة » ، وهو ما عبر عنه انجلز بعبارة أخرى فقال : « ان الدولة ليست سوى نظام مؤقت يجبر الانسان على الاستعانة به فى النضال والثورة ، ليسحق خصوم هذه الثورة ٠ انه من غير المعقول أن نتحدث عن دولة شعبية حرة ٠ فان البروليتاريا اذا كانت فى حاجة الى الدولة ، فان ذلك لا يكون من أجل الحرية » وانما من أجل سحق اعداء الحرية ٠ وفى اليوم الذى يكون فيه ممكنا أن نتكلم عن الحرية فان الدولة تنتهى من الوجود كدولة » (٢) ٠

٢٦٤ - فالدولة اذن ستبقى فى هذه المرحلة ، وسوف تكون دولة قسر واكراه ، تسحق البورجوازية وقيمها المختلفة بلا هوادة ٠ ومع ذلك فان

---

(١) Lenine : L'Etat et la révolution: op. cit. p. 412.

(٢) Engels : Lettre à Bebel, ed. soc. p. 48.

الماركسيين يرون فيها شيئا يختلف عن دولة النظام الرأسمالى التى قد تزاول مثل هذا القسر والاكراه ٠

فالقسر هنا يزاول ضد الاقلية المستغلة ، تزاوله الاغلبية التى عانت كثيرا من الاستغلال ٠ والدولة هنا ليست هى الدولة التى نعرفها ، لان القهر الذى تزاوله ضد الاقلية سهل وطبيعى ، ويكلف من الدماء قدرا أقل بكثير من تلك التى تسيل عند القضاء على ثورة العبيد ، ورقيق الارض ، والكادحين ٠ فالمستغلون - فى سعيهم لقهر الكادحين - يحتاجون الى أداة معقدة وضخمة، ولكن البروليتاريا فى قهرها للمستغلين لا تحتاج الى مثل هذه الاداة ٠ ان أداة بسيطة تكفى للقيام بهذه المهمة (١) ٠

ان دولة هذه المرحلة - رغم ما فيها من دكتاتورية البروليتاريا - ستكون دولة ديمقراطية بشكل جديد للديمقراطية « وستكون دكتاتورية بشكل جديد للدكتاتورية ٠ انها ديمقراطية لصالح البروليتاريا والذين لا يملكون ، دكتاتورية ضد البورجوازية ٠ أما دولة المجتمع الرأسمالى فانها رغم تعدد أشكالها تحمل جوهرا واحدا لا يتغير : انها دكتاتورية لصالح البورجوازية وحدها ٠

٣٦٥ - ولكى يكتمل الاطار الذى تتحرك فيه فكرة الحرية فى هذه الفترة ، فاننا يجب أن نعرض لنظام الانتاج فيها ٠ فان الماركسيين يطلقون فى هذه المرحلة شعار « أن لكل حسب عمله » ٠ ولكى يصل المجتمع الى المرحلة الثانية التى يطبق فيها مبدأ « أن لكل حسب حاجته » فانه يجب أن يقوم بأعظم ثورة صناعية فى العصر الحديث ٠ ويجب أن تزداد الصناعة وتنمو وتزدهر ٠

والصناعة فى هذه المرحلة تنظم على الاسس الرأسمالية نفسها ، ولكن مع مراعاة مبادىء المجتمع الماركسى الجديد ، وعلى حد تعبير لينين فان « الصناعة الكبيرة يجب أن تنظم مع مراعاة خبرة العمال الطويلة ومع فرض نظام صارم ، نظام من حديد » ٠ فالدولة يجب أن تستعين فى هذه المرحلة بكل الانتصارات العلمية الثمينة التى حققها العلم والتكنولوجيا فى مجال

(١) Lenine : L'Etat et la révolution : op. cit. p. 413.

الصناعة - فى أى بلد من بلاد العـــالم حتى الرأسمالية منهـا - وان تحقيق الاشتراكية رهين بمدى نجاح الدولة فى الاستفادة من نظام الادارة السـوفيتى والتقدم الحديث للرأسمالية فى نفس الوقت (١) .

ولكن الا يوجد تعارض بين تطبيق مبادىء النظام الرأسمالى فى التنظيم الصناعى ومحاربة هذا النظـــام وتقويض أركـانه فى نفس الوقت ؟ يجيب الماركسيون على هذا التساؤل بالنفى البات ، فالصناعة فى المجتمع الرأسمالى تستهدف الربح وحده ، بينما هى مع الماركسيين تستهدف رفاهية الفرد ، فهى وان كانت وسيلة للاستغلال فى الحالة الاولى فانها تصبح وسيلة لتحـرير الانســان فى الحـالة الثانية .

فيجب اذن أن يعمل المجتمع بقوة وصرامة وحزم حتى يتحقق الانتــاج الغزير (٢) ، ويستطيع المجتمع أن ينتقل من الملكية الجماعية لاموال الانتاج الى الملكية الجماعية لاموال الاستهلاك أيضا .

٢٦٦ - نقد وتحليل : قضية التناقض بين السلطة والحرية حلت لصالح السلطة وحدها :

ان الماركسية يعيبها دائما أنها تكتشف جزءا من الحقيقة فاذا بها تتصور أنها الحقيقة بأسرها . أنها تنجح فى أن تركز الضياء على نقطة هامة ، ولكنها لا تلبث أن تتعامى عن النقط الاخرى . لقد فعلت بذلك ما عابته على المذاهب الاشتراكية التى سبقتها ، فقد نسبت الى تلك المذاهب أنها وضعت تنظيمـا للمجتمع من واقع الخيال وحاولت أن تفرضه على الواقع ، وهـو بالضبط ما فعلته الماركسية . انها تحاول دائما أن تكره الحقائق اكراها يسمح بضغطها فى الحيز المحدد لها فى البناء الفكرى الذى أريد له أن يكون متناسقا .

وهذه الاوضـــاع تظهر بوضوح شـديد اذا نحن ناقشنا موقع الحرية فى نظرية الدولة فى هذه المرحلة .

أولا - لقد جعلت الماركسية للحرية تصويرا اقتصاديا بحتا ، فواجهت به جانبا واحدا من المشكلة وعجزت عن مواجهة الجانب الآخر . لقد نسيت

---

(١) Lenine L'Etat et la révolution. op. cit. p. 388.

(٢) Marx : Critique du programme de Gotha éd. soc. p. 25.

تماما أن للحرية أيضا جانبا سياسيا وقانونيا يتطلب حمايتها ليس فقط من استبداد رأس المال وانما أيضا من استبداد الجهاز القائم على سلطة الدولة . وقد ترتب على هذا القصور فى التصوير أن تحرر الفرد من استغـلال رأس المال ولكنه ترك وحيدا فى مواجهة دكتاتورية البروليتاريا .

ثانيا ـ لقد خيل لائمة المـــاركسيين وهم يخططون لمذهبهم أن الدولة هذه لست هى الدولة التى نعرفها ، ليست دولة النظام الرأسمالى ، وأنها فى أداتها البيروقراطية ليست بالدولة المعروفة هناك . ولكن الحقيقة أنها أصبحت فى هذه الناحية أشد قسوة ورهبة من دولة النظام الرأسمالى . وقد نتج هذا الوضع بصفة خاصة عندما ربط الماركسيون بين جهاز الدولة والعمـل على انهاء التطويق الرأسمالى الذى يحيط بالدولة الماركسية ، فكلما ظل هذا التطويق قائما كلما كانت الحاجة أشد الى الابقاء على جهاز الدولة وتقويته بصفة مستمرة

ثالثا ـ ان قضية التناقض بين السلطة والحرية قد حلت لصالح السلطة وحدها . فالسلطة لها الغلبة دائما . انها سلطة مطلقة ، ثورية » تتمتع بأكبر قدر ممكن من القوة والعنف والشدة . وازاء هذه السلطة ـ بهذه الاوصاف ـ ليس هنالك ضمان لاحـد . ان أى مواطن يمكن أن يوصف بأنه بورجوازى وأى خطأ يمكن أن يوصف بأنه تأييد للرأسمالية ، وأى تهمة ـ فى ظل هذه الاوضاع ـ يمكن أن تؤدى بصاحبها الى الموت مهما كانت الادلة القائمـة عليها ضعيفة .

رابعا ـ لقد أثبتت التجربة فى عهد ستالين هذه الحقائق . فلقد ثبت طوال هذا العهد ولفترة أطول من ربع قرن أن السلطة هى دائما السلطة ، وأن الحرية اذا أرادت أن تقوم فى ظلها يجب أن يكون لها ضماناتها الخاصـة .

وقد اعترف الفقهاء السوفيت أنفسهم بأن « رجال البوليس السـياسى قد زرعوا التحكم ، واستخدموا اجراءات يحرمها القانون ، وزيفوا الوثائق بقصد اتهام أشخاص أبرياء تماما بأخطر الجرائم ضد الدولة »(١) . ورجال البوليس هؤلاء « لم يكونوا كلهم بالضرورة أعداء للشيوعية وانما كان من بينهم انتهازيون وبيروقراطيون لا يعنون كثيرا بمصالح الدولة أو العدالة ».

(١) **Herbert Marcuse** : Soviet Marxism p. 50 et ss.

(١) الدكتور محمد عصفور : الحرية فى الفكرين الديمقراطى والاشتراكى : ص ٣٢٦ .

بل لقد سجل هذه الحقيقة رئيس لجنة أمن الدولة نفسه اذ نشر فى البرافدا يقول « لقد تسلل الى منظمات البوليس السياسى محرضون ووصوليون بدون مبادىء » (١) ٠

٢٦٧ – تقرير خروشوف :

وان أحدا لن يستطيع أن يصور تجربة الحرية فى ظل دكتاتورية البروليتاريا – طوال عهد ستالين – أكثر من خروشوف نفسه فى تقريره الذى قدمه فى جلسة مغلقة الى المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى فى ٢٥ فبراير ١٩٥٦ ٠

فقد جاء فى ذلك التقرير : ان عديدا من العاملين فى الحزب وفى مجالس السوفيت وفى حقل الاقتصاد ، قد عوملوا فى عامى ٣٧ – ١٩٣٨ كأعداء ولم يكونوا أبدا – فى حقيقتهم – من الاعداء أو المخربين أو الجواسيس ، وانما من الشيوعيين الشرفاء ٠ لقد اتهموا بهذه التهم ، فعجزوا عن تحمل التعذيب الوحشى لفترة طويلة ، فاعترفوا على أنفسهم بناء على أوامر قاضى التحقيق ٠٠٠ وقد ترتب على هذه الاوضاع أن ٩٨ عضوا من أعضاء اللجنة المركزية للحزب الذين انتخبوا فى المؤتمر السابع عشر قد تم القبض عليهم واعدامهم ، وكان هؤلاء يمثلون حوالى ٧٠٪ من أعضاء اللجنة المركزية ٠

« ان المؤتمر السابع عشر للحزب كان يتكون أساسا من العمال ، وكثير منهم انضموا الى الحزب قبل ١٩٢١ فى أيام الكفاح الاولى ، ومع ذلك فان أكثر من نصف أعضاء هذا المؤتمر قد اتهموا بالرجعية وقبض عليهم لهذا السبب ٠ وانه لعمل طائش ومخالف للمنطق السليم أن توجه مثل هذه التهمة الى مثل هؤلاء المكافحين » ٠

وأورد خروشوف فى تقريره مثالا يصور مدى الضربات القاتلة التى أصابت الحرية فى ذلك العهد ، فسجل كيف تمت محاكمة الرفيق Eikhe الذى انضم الى الحزب سنة ١٩٠٥ فكان من أخلص المجاهدين للفكرة

---

(١) أنظر مقالين بعنوان « القضاء السوفيتى فى أربعين عاما للفقيه Vassili Soukhomline فى مجلة Cahiers Internationaux. العدد ٩٦ ص ٣٢ ، العدد ٩٧ ص ٢٠ (ذكرهما الدكتور محمد عصفور – الموضع السابق) ٠

الماركسية . وقال التقرير فى هذا الصدد أن هذا الرفيق قدم الى المحاكمة فى ٢ فبراير ١٩٤٠ ، وما أن حضر أمام المحكمة حتى وجه الكلام لهـا قائلا : ان اعترافاتى التى نسبت الى ليس فيها كلمة واحدة كتبتها سوى التوقيعات انتزعت منى بالاكراه فى ذيل كل محضر . لقد اعترفت تحت ضغط الاكـراه الواقع على من قاضى التحقيق الذى لم يكف عن تعذيبى منـذ اليوم الاول للقبض على . وبعـدها بدأت أكتب كل هذه الحماقات . وأن أهم شىء بالنسبة لى أن أقول للمحكمة وللحزب ولستالين أنى لست مذنبـا . اننى لم أرتكب أبدا أى تآمر . واننى لاموت معتقـدا فى عدالة الحزب وسـياسته ، هذا الاعتقاد الذى ظل معى طوال حياتى . ثم قال خروشـوف فى تقـريره ان هذا الرفيق — على الرغم من هذا الدفاع — قد أعدم بعد يومين . وقـد ثبتت براءته بشكل قاطع بعد ذلك .

ثم أورد التقرير بعد ذلك كيف أن Roudzoutak أحد أعضاء المكتب السـياسى للجنة المركزية ، وهو من أقدم الاعضاء فى الحزب ؛ قـد صرح فى المحاكمة أن هنالك مركزا قائما فى البوليس السياسى فى الاتحاد السـوفيتى يزيف الادلة ضد الابرياء ويثبت عليهم جرائم لم يقوموا بها . وطلب بعـد ذلك أن يحضر أمام اللجنـة المركزية للدفاع عن نفسـه . ولكن ستالين لم يرد أن يحادثه ، وعلى الرغم من دفاعه فان الحكم قد صدر باعدامه وأعدم فعـلا .

واستمر التقرير يحكى مرة بعد أخرى قصص الضحايا الذين سـقطت رقابهم فى مؤامرات وهمية دبرها لهم جهاز البوليس السياسى ، وكيف أن هذا الجهاز كان يتصيد الشهود ويزاول عليهم أبعد عمليـات الارهـاب ليدلوا بأحط شهادات الزور ضد المواطنين الشرفاء (١) .

والحقيقة أن ستالين لم يترك وسيلة ما الا ولجأ اليها لتصفية خصومه أيا كان اسهامهم فى جهاد أمتهم . وحتى الفكر الاشتراكى نفسه — أثمن شىء فى المذهب الماركسى — أخذ ستالين يزيف فيه ويصطنع النظريات التى تخلق أخطارا وهمية تبرر حملات الاعتقال وحمامات الدم الجمـاعية . ومن ذلك مثـلا ما جاء به سنة ١٩٣٧ من نظرية تتحدث عن « اشتداد الصراع الطبقى بعـد انتصار الاشتراكية » وما يتطلبه ذلك من أوجه القمع المختلفة . وقد تمكن

---

(١) Vedel : Démocratioes Sovietiques er populaires, fas. 3 p. 345 et sss.

فى ظل تلك النظرية من سحق مظاهر الحرية فى شتى صورها الامر الذى أدى - بحكم الضرورة - الى جعله فى منزلة الاله لو أن الشيوعية كانت تؤمن بالآلهة . وقد اعترفت الموسوعة السوفيتية الكبرى بهذه الاوضاع فقالت « ان ستالين قد استخدم تلك النظرية لتبرير أوجه القمع الجماعية الموجهة ضد خصومه الفكريين المهزومين سياسيا ، والتى لم تكن تبررها الظروف الجديدة . وفى هذه الظروف حصل اعداء الشعب « ياجودا » و « بيخوف » و« بيريا» على ثقة ستالين واستطاعوا بذلك أن يشوهوا سمعة عدد كبير من الرجال الشرفاء والمخلصين للحزب بل وأن يستأصلوهم » . (١) .

٢٦٨ - وقد يقال ان هذا الانحراف قاصر على عهد ستالين فحسب ، ولكن الحقيقة أنه ما كان يمكن أن يوجد فى هذا العهد لو أن النظرية الماركسية نفسها لم تهيىء السبيل اليه وتقدم له السناد الفكرى الذى يقوم بالنسبة لهذا الارهاب كدعامة أولى .

فكثير من المفكرين يرى أن مثل هذا المصير الذى لقيته الحرية فى عهد ستالين هو أمر عادى يرجع الى فساد الاساس الفلسفى الذى قامت عليه الحرية فى المذهب الماركسى (١) . فالدكتاتورية سواء أقامت فى ظل النظام الرأسمالى أو النظام الاشتراكى فانها فى الحالين تمثل خطرا على حريات الافراد.

٢٦٩ - وهذه الحقائق تقودنا الى تقييم وضع الحرية فى المجال الاقتصادى . فالماركسية تريد أن تبنى الانتاج الاقتصادى فى هذه المرحلة على أسس التنظيم الصناعى - فى البلاد الرأسمالية - مع اتباع الاسلوب الماركسى، فيكون هنالك « نظام صارم للعمل ، نظام من حديد » . ويبدو أن الدكتاتورية السائدة فى هذه المرحلة - وهى سلطة مطلقة بغير حدود - قد اشتدت فى تطبيق الصرامة والقسوة فأرهقت الشعب ارهاقا شديدا . ومنذ سنة ١٩٥٣ وهذه المسألة بالذات تعرض كثيرا على بساط البحث ، وفى كل مرة ترتفع بعض الاصوات منادية بوجوب الاهتمام بالسلع الاستهلاكية كمظهر من

---

(١) الدكتور محمد عصفور : الحرية فى الفكرين الديمقراطى والاشتراكى . ص ٣٢٧ .

وأنظر المقالين سالفى الذكر المنشورين فى مجلة Cahiers internationaux عدد ٩٦ ص ٣٢ ، عدد ٩٧ ص ١٩ وما بعدها .

(٢) Hubert Marcuse : Soviet Marxism, p. 112.

مظاهر الرفاهية المباشرة للشعب • ومثل هذه الدعـوة تقبل حينـا وترفض أحيانا كثيرة . فهذا المجال يصدق فيه ما قاله الميثاق من « وجود تجارب للتقدم حققت أهدافها على حساب زيادة شقاء الشعب العامل واستغلاله اما لصالح رأس المال أو تحت ضغط تطبيقات مذهبية مضت الى حد التضحية الـكاملة بأجيال حية فى سبيل أجيال لـم تطرق بعد أبواب الحياة » (١) •

٢٧٠ ـ وإذا كنا قد قيمنا المبادىء الماركسية فى دكتاتورية البروليتاريا على هذا النحو فان الامانة العلمية تقتضينا أن نبرز أن الماركسية قد نجحت فى القاء الضوء على جزء من الحقيقة •

فالثورة بغير شك تحتاج فى سنينها الاولى الى اجراءات خاصة تعينها فى التخلص من أنقاض العهد القديم وتهيئة الارض للبناء الجديد • ومثـل هذه الاجراءات يجب أن تكون فى نطاق محدود وفى السنين الاولى فحسب ، فلا يمكن أن تكون عذرا يعفى من المسئولية ويطلق يد السلطة اطلاقا تـاما والى أمد غير محدود • ان القانون العام ـ الادارى والدستورى ـ فى كثير من البلاد يوفر للسلطة هنا السلطات المشروعة التى تحتاجها ، ويوفر لها قدرا كبيرا من الحماية ، وذلك مع توفير الضمانات للحرية الفردية بقدر المستطاع•

وهنالك نقطة أخرى نجحت الماركسية فى ابرازها ، عندما أصرت على أن الانتقـال الى الاشتراكية يقتضى العمل والجـد والتضحيـة • فالذى لاشك فيه أن تحقيق دولة الرفاهية ، دولة الكفاية فى الانتاج والعـدالة فى التوزيع ، يتطلب العمل الجاد فى ظلال تنمية اقتصادية تتم طبقـا لتخطيط اشتراكى كفء • والتنمية ـ كقاعدة عامة ـ تتطلب ضغطا للاستهلاك الداخلى وتوفير المدخرات للمساهمة فى خطة التنمية ، ولكن ذلك كله يجب ألا يكون من القسوة بحيث يصل الى حد الحرمان للاجيال الحالية ، « الى حد التضحيـة الكاملة بأجيال حية فى سبيل أجيال لم تطرق بعد أبواب الحياة » •

فالجيل الحالى الذى يتحمل أعباء التنمية يجب أن يتذوق ـ ولو الى حد ما ـ ثمار عمله • ان ذلك يمثل تحقيقا للوعود التى يقدمها الفكر الاشتراكى ، ويمنح ملايين البشر مزيدا من الثقة فى الدعوة الاشتراكية ويؤكد جـدواها وصـدق غاياتها •

---

(١) أنظر الباب السادس من الميثاق : فى حتمية الحل الاشتراكى •

٢٧١ ـ المرحلة الثانية : مرحلة الشيوعية وزوال الدولة (١) :

ان المرحلة الاولى اذا انتهت انتقل المجتمع الى المرحلة الثانية ،، مرحلة الشيوعية وزوال الدولة • وهذه المرحلة هى المرحلة العليا ، المرحلة النهائية ، وفيها يطبقون النظام الشيوعى ، بعد أن كانوا يطبقون النظام الاشتراكى فى المرحلة الاولى • ومن هنا يأتى تصور الماركسيين للاشتراكية من أنها تمهيد يؤدى حتما الى الشيوعية • ولذلك فاننا نراهم يقولون : انه اذا كانت الاشتراكية هى حرف الالف فان الشيوعية هى حرف الباء •

واذا كانت الدولة سوف تبقى فى المرحلة الاولى ، فانها سوف تنقضى ، سوف « تنطفىء » فى المرحلة الثانية • أما متى يتم هذا الانطفاء فاننا نجد فى شأنه خلافا فى التقدير بين انجلز وماركس • فالاول يعتبر أكثر كراهية لفكرة الدولة من الثانى ويريد لها بالتالى أن تعجل فى الاختفاء • وعلى الرغم من هذا الاختلاف فى التقدير فان الرأى مستقر فى المذهب الماركسى الآن على الخطوط الرئيسية التى رسمها ماركس ، ودافع عنها لينين بعد ذلك (٢) •

وعلى أية حال ، متى يتم الانتقال الى المرحلة الثانية ؟ ان ذلك رهين بتحقق شروط ثلاثة :

أنتهاء نظام الطبقات ، وخلق الانسان الجديد ، ودرجة عالية من الانتاج الغزير •

٢٧٢ ـ انتهاء نظام الطبقات :

لقد مر بنا كيف أن الماركسية تجعل الدولة مرتبطة فى وجودها بنظام الطبقات ، فهى لم تنشأ الا نتيجة لوجود تناقضات بين الطبقات لا يمكن التوفيق بها ، وهى بعد أن نشأت أصبحت أداة قهر فى يد الطبقة المستغلة تسلطها على الطبقة العاملة • فاذا تم الغاء نظام الطبقات وجب الغاء الدولة

---

(١) كاريوهنت : الشيوعية نظريا وعمليا ـ ص ٩٢ وما بعدها •

Vedel : Droit constitutionnel, p. 208 et ss.

Lenine : L'Etat et le révolution, op. cit. 413 et ss.

Clinton Rossiter : Marxism. p. 30 et ss.

Schlesinger : Soviet legal theory. p. 29 et ss.

Marcus : Soviet Marxism p. 101 et ss.

(٢) Lenine : L'Etat et la révolution, p. 407. et ss.

بالتالى . وعلى حد تعبير ماركس « فان السلطة السياسية هى ـ على وجه التحديد ـ التلخيص الرسمى للتناقضات فى المجتمع المدنى » (١) . والمرحلة الاولى ـ كما نعلم ـ يتم فيها الغاء استغلال الانسان للانسان ، ويكون النظام فيها اشتراكيا يقوم على المبدأ القائل أن لكل حسب عمله ، ومثل هذا المبدأ لايحقق المساواة بين الافراد لانه يبقى على الفروق الناتجة عن اختلاف المواهب ، ولكنه لا ينطوى على أى استغلال لان كل فرد يتلقى من المجتمع بمقدار جهده .

فاذا انتهت المرحلة الأولى التى يتم فيها سحق كل أثر لنظام الطبقات فاننا نستطيع أن ننتقل الى المرحلة الثانية . وعلى حد تعبير لينين « فان الشيوعية هى التى تجعلنا فى غير حاجة الى الدولة . فليس هنالك ما يراد القضاء عليه أو سحقه ، أو قهره ، وليس هنالك طبقات يراد تصفيتها » (٢) .

٢٧٣ ـ خلق الانسان الجديد :

ومن ناحية أخرى فان الغاء استغلال الانسان للانسان سوف يسمح بخلق الانسان الجديد ، فالفرد وقد تخلص من عبودية رأس المال ومن فظائعه وقسوته سوف يتعود تدريجيا على مراعاة القواعد الأولية للحياة فى الجماعة ، هذه القواعد المعروفة منذ قرون والتى تكررت خلال ألوف السنين . انه سوف يراعيها دون عنف ودون قسر ودون اخضاع ، ودون حاجة الى أداة القهر الخاصة التى يسمونها الدولة . هكذا يقول لينين مؤكدا أن العادة وحدها هى التى يمكن أن تنتج مثل هذا الأثر ، والدليل على ذلك ما نشاهده حولنا آلاف المرات من أن الناس يتعودون بسهولة على مراعاة القواعد الضرورية للحياة فى المجتمع عندما لا يكون هنالك استغلال أو ثمة شىء يدعو الى الثورة وبالتالى يتطلب القمع (٣) .

وهذا الوضع الذى يتصوره الماركسيون يرجعونه الى تغير الظروف المادية للحياة ، وبالذات الى الغاء استغلال الانسان للانسان . فتغير الظروف المادية هو الذى يغير نظرته الى الحياة ، وينسف فكرة الحق البورجوازى

---

(١) Marx : Misère de la philosophie, éd. Costes, p. 210.

(٢) Lenine : op. cit. p. 413

(٣) Lenine : op. cit. p. 412 et ss.

ذات الأفق الضيق التى تجعل الانسان يتساءل مثلا « لماذا أعمل نصف ساعة أزيد من الآخرين وأتقاضى أجرا أقل منهم » • والغاء استغلال الانسان للانسان سيؤدى قطعا الى الغاء سائر الانحرافات الفردية ، والى التأثير فى علاقات الأفراد « فتصبح غير اليوم تماما ، وسوف يسودها مبدأ الحب والتفانى لا مبدأ الاثرة والأنانية ، وحتى الجريمة فانها ستزول بزوال أسبابها الاقتصادية (١) •

٢٧٤ — درجة عالية من الانتاج الغزير :

ان الوصول الى هذه المرحلة رهين بالنمو الهائل لقوى الانتاج ، وتحقيق درجةعالية من الانتاج الغزير • فهذا الوضع وحده هو الذى ييسر تطبيق المبدأ الأساسى « من كل طبقا لقدرته والى كل طبقا لحاجته » • فمصادر الثروات الجماعية يجب أن تتفجر بشدة — على حد تعبير كارل ماركس — والتفرقة بين العمل اليدوى والعمل الذهنى يجب أن تلغى • وضخامة الانتاج يجب أن تبلغ حدا يجعل مشاكل التوزيع لا تعرض فى الحياة على الاطلاق • ان هذا الوضع هو الذى ييسر اقامة الملكية الجماعية لأموال الاستهلاك بعد أن كانت الملكية الجماعية فى المرحلة الأولى مقصورة على أموال الانتاج فقط • وهو الذى ييسر بالتالى الانتقال من الاشتراكية الى الشيوعية الكاملة •

٢٧٥ — الغاء تقسيم العمل :

ان الشيوعية الكاملة تحقق عند ماركس وانجلز أمنية عزيزة اذ تلغى مبدأ تقسيم العمل • ان الغاء تقسيم العمل يجمع الانسانية ويجعلها تتصالح مع نفسها • انه أيضا يجعل الانسان يتصالح مع نفسه ، اذ تجعل الانسان الكامل يحل محل الانسان المقطع الأوصال ، المجزىء فى تخصصات العمل • فالمجتمع الشيوعى — على حد تعبير ماركس — « ينظم الانتاج العام ويجعل فى امكان الفرد أن يفعل هذا الشىء اليوم وذلك الشىء غدا ، أن يصيد الطيور صباحا ، والسمك بعد الظهر ، وأن يربى الماشية فى المساء ، بل وأن ينتقد غذاءه ، كل ذلك من غير أن يصبح صيادا ، أو سماكا أو راعيا أو ناقدا ، وطبقا لمزاجه وحده » • ويؤكد انجلز هذا الرأى فيقول : ان المجتمع لا يستطيع أن يتحرر من غير أن يحرر كل فرد فيه •• وان العمل المنتج يجب ألا يكون أداة استعباد وانما يكون وسيلة لتحرير الانسان ، وذلك بأن يكون فى امكان كل فرد أن

---

(١) Schlesinger : Soviet legal theory, p. 29-32.

يستعمل كل مواهبه الجسدية والذهنية وينميها فى جميع الاتجاهات وبذلك يصبح العمل متعة بعد أن كان عبئا » (١) ٠

٢٧٦ ـ انقضاء الدولة :

ان أكبر ما يميز هذه المرحلة أن الدولة فيها تنتهى كدولة ٠ فهى وقد أتمت مهمتها فى القضاء على الطبقات يجب أن تنتهى ، ويومئذ فقط يكون من الممكن أن نتكلم عن الحرية ، وأن نتكلم عن الديمقراطية الكاملة ٠ فالدولة فى ذلك اليوم تبدأ فى الانطفاء ٠ ويرى لينين أن تعبير انطفاء الدولة هو تعبير موفق لأنه يعبر عن ظاهرة اختفاء الدولة ويكشف عما فيه من طابع التلقائية والتدريج (٢) ٠ وقد كان انجلز هو صاحب هذا التعبير فى مؤلفه « للرد ، على دورنج (٣) » ـ وقد عرضه فى ثنايا كلامه عن انقضاء الدولة ـ فقال أن البروليتاريا تستولى على سلطة الدولة لتحول وسائل الانتاج الى ملكية الدولة ٠ وهى بذلك تلغى نفسها كبروليتاريا وتلغى كل فروق الطبقة وكل تعارضات الطبقات ٠ فالمجتمع السابق ـ مجتمع التعارض بين الطبقات ـ فى حاجة الى الدولة ، يستعين بها كأداة تبقى بها الطبقة المستغلة على ظروف الانتاج السابقة ، وبصفة خاصة لتبقى الطبقة المقهورة فى نفس ظروف القهر الناتجة عن طريقة الانتاج القائمة ٠ أما وقد زالت الطبقات ، ووصل المجتمع الى مرحلة الشيوعية فان الصدام بين الطبقات ينتهى ، ولا تبقى ثمة حاجة للقهر أو لوجود أداة خاصة بذلك هى الدولة ٠ فالعمل الأول الذى تبدو فيه الدولة ممثلة للمجتمع كله هو تسلم أدوات الانتاج باسم المجتمع ، وهذا العمل هو نفسه العمل الأخير بالنسبة لها كدولة ٠ وتدخل سلطة الدولة فى العلاقات الاجتماعية يغدو ـ فى مجال بعد الآخر ـ من قبيل التزيد ، وبالتالى فان هذه السلطة يدركها النعاس بطبيعة الحال ٠ ان حكومة الأشخاص تترك مكانها لادارة الأشياء ولقيادة عمليات الانتاج ٠ ان الدولة لا تلغى « انها تنطفىء ٠وهذا ما يميز الماركسية عن الفوضوية التى ترى أن الغاء الدولة يجب أن يكون حالا اليوم أو غدا » ٠

---

(١) F. Engels : Anti - Duhring, p. 333.

(٢) Lenine : op. cit., p. 412 et ss.

(٣) Anti - Duhring, Monsieur Duhring bouleverse la science p. 319.

٢٧٧ - وواضح من ذلك كله أن الذى ينقضى فى الدولة هو جهاز الأمر ، جهاز القسر والاكراه ، وهو الجهاز الذى ينظم العلاقة بين البشر . فكل سلطة للدولة على البشر تنقضى ، لأنهم لن يكونوا فى حاجة الى سلطة ، وستبقى بعد ذلك ادارة عمليات الانتاج . فاختصاص الجهاز القائم سيقتصر على الأشياء دون الأشخاص .

ولكن ماذا نفعل ازاء الانحرافات الفردية التى يمكن أن تحدث ؟

لقد أجاب لينين من تلقاء نفسه على هذا التساؤل ، ويبدو أنه أحس بما فى الآراء السابقة من أوجه النقص فقال فى مؤلفه عن « الدولة والثورة » اننا لسنا خياليين ، ولا ننكر على الاطلاق أن الانحرافات الفردية يمكن حدوثها . وأن هذه الانحرافات يجب القضاء عليها . ولكن ذلك لا يتطلب وجود أداة خاصة من أدوات القهر ، فان الشعب المسلح سيقوم بهذا الواجب فى بساطة ، بنفس السهولة التى يقوم بها جماعة من الرجال - فى المجتمعات الحاضرة المتمدينة - بالتفريق بين أشخاص يتشاجرون ، أو بالحيلولة دون استعمال القسوة مع سيدة . وان السبب الأساسى فى الانحرافات ومخالفة قواعد الحياة فى الجماعة هو استغلال الكتل الكادحة ووضعها فى حالة من البؤس . فاذا استبعدنا هذا السبب فان الانحرافات تبدأ - حتما - فى الانطفاء ، وتبدأ الدولة نفسها تنطفىء هى الأخرى (١) .

٢٧٨ - ولكن متى يتم ذلك ؟ متى يتم الانتقال الى المرحلة الثانية ؟

ان الماركسيين يصرون على حتمية هذا الانتقال وأنه لابد أن يحدث يوما ما أما متى يأتى هذا اليوم فأمر لم يحدده أحد من أئمة الماركسية (٢) ، بل ولم يحاول أن يحدده أحد . وقد حرص ستالين على أن يؤكد أن الوصول الى المرحلة الثانية متوقف على انتهاء التطويق الرأسمالى وانتشار الشيوعية فى العالم بأسره أو على الأقل فى معظم بلاده . وقد بدأ ينادى بذلك منذ سنة ١٩٣٩ ، مؤكدا أن الدولة لن تنقضى الا « حين يزول خطر الهجوم العسكرى الخارجي » ويتحول التوازن الدولى لصالح الماركسية ، فتكون هى الأكثر انتشارا ، وتطوق الرأسمالية . ولم يتردد ستالين فى القول بأن المرحلة الأولى - التمهيدية - ليست وجيزة الأمد ، وانما هى « عصر تاريخى بأسره » .

---

(١) Lenine : L'Etat et la révolution, p. 414.

(٢) Vedel : Manuel élémentaire de dr. const. p. 209

٢٧٩ - وبما وضع القانون فى المرحلة الثانية :

ان القانون لا يوجد فى هذه المرحلة الثانية ، انه ضرورة وقتية شأنه شأن الدولة ذاتها • ولذلك فانه سيختفى مع اختفاء الدولة ، وتختفى معه الأسرة كخلية أولى للمجتمع (١) •

فالقانون - عند الماركسيين - لم يكن فى تاريخه سوى سلاح فى خدمة البورجوازية التى تملك وسائل الانتاج ، فهو - عندهم - مرتبط بوجود تعارضات بين الطبقات ، ويعد فى حد ذاته الدليل القوى على وجود مجتمع لم يصل الى مرحلته الأخيرة فلم يحقق الشيوعية الكاملة • فالقانون حتى ولو كان حسنا فانه سىء بالطبيعة لأنه فى ذاته قرينة على وجود مجتمع ناقص ، فاذا وصلنا الى المجتمع الشيوعى فان القانون - شأنه شأن الدولة - يجب أن ينتهى ، فقد كانا أداتين للقسر بالنسبة للأفراد (٢) •

فالحاجة الى القانون - فى المجتمع الشيوعى - سوف تنتهى ، وسوف تنتهى الجرائم أيضا بزوال الأسباب الاقتصادية الدافعة لها • وسوف يتحرك الأفراد فى هذا المجتمع دائما على الوجه الصحيح ويحافظون من تلقاء أنفسهم على قواعد الحياة فى المجتمع الاشتراكى • فليس ثمة ما يدعو الى القانون •

٢٨٠ - نقد وتحليل : لا قيام للحرية مع انعدام السلطة :

ان الماركسية ترى أن الحرية لن تتحقق الا مع زوال الدولة كجهاز للقسر والاكراه ، وان الدولة لا مكان لها بعد انتهاء سيطرة الطبقة البورجوازية •

فالحرية اذن تتعارض مع قيام سلطة تزاول على الأشخاص ، وهى لا تتحقق الا اذا تخلص البشر من كل سلطة • والحقيقة أن هذا القول محل نظر كبير • فالحرية لا تقوم الا فى ظل السلطة ، وانعدام السلطة يجعل الحرية أمرا عسير المنال •

---

(١) أنظر ما سنقوله فى الباب الرابع عند الكلام عن الدين والاسرة فى ظل التفسير الاقتصادى للتاريخ) خاصا بحرية العلاقات بين الجنسين وانتهاء عهد الاسرة الصغيرة المبنية على الرجل الواحد والمرأة الواحدة ، ليبدأ عهد الأسرة الكبيرة المكونة من المجتمع كله حيث يتساوى فى رعاية المجتمع الأبناء الشرعيين والأبناء الطبيعيين •

(٢) René David : Le droit soviétique, t. 1. p. 182.

ولو أننا بحثنا تاريخ البشر لوجدنا أنهم منذ أقدم عصور التاريخ الى الآن لم يستطيعوا الحياة بلا سلطة ، فحرية كل فرد تتعارض _ فى مداها المطلق _ مع حرية الآخرين ، ولابد أن يكون هنالك نظام يفرض حدودا لكل فرد حتى لا تتعارض حريته مع حرية الآخرين • فالحرية لا تكون الا فى ظل النظام ، والنظام لا يكون الا فى ظل السلطة ، والسلطة تحتاج دائما الى قوة جبرية تفرض بها ارادتها وتحقق الغرض من وجودها •

والدولة نفسها لا يمكن أن نراها دائما ومهما تنوعت أشكالها خطرا يهدد الحرية ، ترتبط بحكم الطبقة الواحدة واستغلال الانسان للانسان ، فهذا القول هو أيضا محل نظر كبير • فالدولة فى النظام الرأسمالى مثلا _ يمكن أن نتصور لها وظيفتين ، الأولى : أن تكون أداة سيطرة طبقة على طبقة ، والثانية أن تكون أداة لفض المنازعات بين أفراد الطبقة الواحدة • فهى وان تعصبت لطبقة دون أخرى الا أنها فى داخل الطبقة الواحدة لا تكون متعصبة • واذا أمكن الاستغناء عن مهمتها الأولى فان وجودها ضرورى للقيام بالثانية • فالنزاع الذى ينشأ بين رأسمالى ورأسمالى آخر لابد أن تحله الدولة بسلطة القسر والاكراه ، والنزاع الذى ينشأ بين شخص من الطبقة العاملة ومنافس له لابد أن تحله الدولة أيضا • فحتى اذا قضينا على الطبقة الرأسمالية ، وأنهينا استغلال الانسان للانسان ، وأصبح المجتمع كله طبقة واحدة فان ثمة تضارب فى الآراء أو تضارب فى المصالح ، أو تضارب فى السلوك ، سوف ينشأ ولابد أن يجد حلا عادلا له ، تكفل تنفيذه قوة جبرية ، وجهاز للقسر والاكراه ، وهذا الجهاز هو جهاز الدولة •

٢٨١ _ تغير الظروف الاقتصادية لا يكفى ليتحول الانسان الى ملاك :

ان الماركسية وهى تهدف الى تحرير الانسان لم تدرك جيدا طبيعة هذا الانسان • واذا كانت المدارس الفلسفية قد انقسمت حول هذه الطبيعة ، منها من يرى الانسان شريرا بطبعه ، ومنها من رآه طيبا بطبعه ، فان أحدا لم يقل على الاطلاق أنه ملاك بطبعه • وأن سائر البشر يمكن أن يتصرفوا فى الحياة الدنيا تصرف الملائكة فى السماء •

ولكن الماركسية ذهبت الى هذا المذهب فعلا ، فتصورت أن تغير الظروف الاقتصادية وظروف الحياة المادية وانهاء استغلال الانسان للانسان سوف يؤدى الى تغير أساسى شامل فى الطبيعة الآدمية الى الحد الذى يستطيع معه

البشر أن يعيشوا بغير سلطة على الاطلاق ٠ لقد تصورت أن تغير الظروف المادية يكفى وحده لتغيير الطبيعة الآدمية ، ولو أنها استعرضت تاريخ البشرية فى سائر العصور وسائر الأزمنة والأمكنة فانها لن تجد البشر قد عاشوا بلا سلطة ، وحتى فى ظلال روحانية الرسالات السماوية فانهم لم يستطيعوا أن يتحولوا الى ملائكة لا يختلفون ولا يتشاجرون ولا يتنازعون ولا يقتل أحدهم الآخر ٠

ان تغير الظروف المادية للحياة ، وانتهاء استغلال الانسان للانسان سوف يؤثر على الحياة البشرية تأثيرا كبيرا ، هذا أمر لا شك فيه ، ولكنه لن يستطيع على الاطلاق أن يجعل الانسان يعيش بغير سلطة ٠

٢٨٢ - وقد يقال فى هذا المجال ان الماركسية قد اعترفت بأن ثمة انحراف يمكن أن يحدث فى هذه المرحلة ، ولكنها وان اعترفت بذلك رفضت أن تنظر للأمور نظرة واقعية علمية ، فاستحال عليها بذلك أن ترى الأشياء فى مداها الطبيعى ٠

فهى قد تكلمت عن « الشعب المسلح » وجعلت له سلطة القضاء على هذه الانحرافات فى سهولة ، ومثلت وضعه بوضع الأفراد وهم يحاولون انهاء مشاجرة بين اثنين يتشاجران ٠

وهذا الوضع يعنى أحد أمرين : اما أنها أرادت أن تعترف بوجود « السلطة » ممثلة فى « الشعب المسلح » ، واما أنها أرادت أن تنكر « السلطة » وتقيم نظاما للعدالة الخاصة ، العدالة الفردية ٠

فاذا كان الأمر الأول فانها تكون قد خلقت سلطة غير واضحة الحدود ، ينقصها التنظيم ، فلا ضابط لعملها ولا مسئولية عليها ٠

واذا كان الأمر الثانى فانها بذلك تكون قد أرادت أن تعود الى نظام القصاص الفردى ، نظام العدالة الخاصة ، يأخذ فيه كل انسان حقه بيده ، ويقتص لنفسه بنفسه ، ويقضى مباشرة على كل انحراف يراه ٠ ومثل هذا الأمر يؤدى الى فوضى لا حدود لها ، لان العقاب على الانحراف وقد أصبح فرديا فان معايير الانحراف أصبحت غير واضحة ويمكن أن تختلف من حالة الى أخرى ٠ فالشعب المسلح فى هذه المدينة يتدخل أمام انحراف بسيط والشعب المسلح فى تلك المدينة قد يرفض التدخل فى مثل هذه الانحراف !! ثم لنفرض أن

انحرافا وقع فى خفية من الشعب المسلح وأراد المضرور أن ينال تعويضا أو ترضية فالى من يحتكم ؟ الى الشعب المسلح ، ولكن أين ؟ فى عرض الطريق مثلا ؟ وهب أن الشعب المسلح هنا قد انقسم على نفسه فى الرأى ، ففريق يؤيد هذا الرأى وفريق يؤيد ذاك فكيف يكون الحل ؟

ان البشر فى المجتمعات المتمدينة اذا تدخلوا بين المتشاجرين أو ليحولوا دون الاعتداء على احدى السيدات لا يفعلون الا اجراء وقائيا مؤقتا ، ولكن علاج « الانحراف » يظل من اختصاص هيئات معينة ، تابعة لسلطة الدولة فكيف يكون علاج الانحراف هنا بعد أن يتخذ الشعب المسلح اجراءه الوقتى ؟ ٠

٢٨٣ - والقانون أيضا ، كيف يختفى فى هذا المجتمع الشيوعى ؟ قد يقال ان القانون فى الدولة البورجوازية معيب لأنه قانون طبقى يخدم الطبقة البورجوازية وحدها ، فاذا زالت دولة الطبقة الواحدة وزال تسلطها على القانون ، فما هى العيوب التى يمكن أن توجه اليه ؟

ان القانون ليس مظهرا ثانويا فى الحياة ، وليس ناتجا رأسماليا ولد مع الرأسمالية الكبيرة ، ولكنه حاجة بشرية ملحة توجد فى كل مجتمع بشرى متعدد الأفراد ٠ انه من الحاجات الأولى التى تنشأ فى هذا المجتمع ، فالافراد اذا تجمعوا اختلف سلوكهم بحكم اختلاف ملكاتهم الذهنية واختلاف جرعة الشر والخير فى نفوسهم ، ولابد من قواعد تحكم هذا السلوك ، وهذه القواعد هى القانون ٠

فلا يمكن لمجتمع أن يستغنى عن القانون الا اذا جعل الأفراد جميعا فى قالب واحد ، يفكرون تفكيرا واحدا ، لا يتشاجرون ولا يتنازعون ، لا تختلف ملكاتهم الذهنية ولا تتباين اتجاهاتهم ورغباتهم ونوازع الشر والخير فى نفوسهم ٠

وبديهى أن المجتمع الشيوعى لن يستطيع الوصول الى ذلك ، الا اذا أخترع عقارا يلغى آدمية الآدميين ويحولهم الى طاقات نورانية بحتة ٠

واذا كان ماركس - وبعده لينين - قد تصور أن ثمة انحرافات يمكن ان تحدث من الأفراد ، فكيف فاتهما أن الانحراف لا يعد كذلك الا طبقا لقاعدة من قواعد السلوك تحدد كيف يكون التصرف السليم وكيف يكون الانحراف ؟

ومثل هذه القواعد يجب أن تكون آمرة وملزمة لسائر أفراد المجتمع ، وهذه القواعد هى بعينها قواعد القانون !!

ان الماركسية يعيبها أنها قد أرادت أن تحرر الانسان ، فاذا بها فى تخطيطها للحرية تتجاهل طبيعة الانسان تجاهلا تاما • فالقضاء على الفقر ، والقضاء على استغلال الانسان للانسان من شأنه أن يقضى على أنواع معينة من الجرائم ولكنه لن يحول الأفراد الى ملائكة يسيرون على الصراط المستقيم ولا ينحرفون عنه مطلقا •

ان قواعد القانون قد تزيد وقد تقل من مجتمع الى آخر ، ولكن التاريخ كله منذ بدء الخليقة حتى الآن لم يكشف لنا عن مجتمع عاش بلا قانون • بل وحتى فى فجر البشرية عندما عاش الانسان فى نظام العشيرة التوتمية ، وعاش فى شيوعية تامة فى المال والجنس والمسئولية فان ثمة قواعد وجدت ، وثمة سلطة وجدت ، وكان شيوخ العشيرة يجتمعون فى مجلس واحد يضعون تلك القواعد ويمارسون هذه السلطة •

٢٨٤ ـ ان الماركسية تغالى فى الأهمية التى تجعلها لعامل الاقتصاد ، وهذا عيب من عيوبها الأساسية • انها تجعل منه العامل الأساسى ، بل العامل الوحيد الذى ينتج ويؤثر فى الحياة البشرية فى سائر نواحيها • وهذا العامل وان كان هاما بغير شك الا أنه ليس العامل الوحيد فى دنيا البشر • فالجرائم مثلا قد تكون لها دوافعها الاقتصادية ، وقد تتسبب حالة الفقر والاستغلال فى أنواع معينة ولكن أحدا لا يستطيع أن يقول ـ مستندا على أسس علمية ـ ان الدوافع الاقتصادية هى الدوافع الوحيدة •

٢٨٥ ـ تقسيم العمل لا يعد انتهاكا للحرية :

ان الماركسية ترى فى التخصص وتقسيم العمل مظهرا خاصا من مظاهر انتهاك الحرية ، وأن الحرية لن تتحقق الا بزوال هذا التخصص وانتهاء التفرقة بين العمل اليدوى والعمل الذهنى •

ولا شك أن هذا الرأى يستحق منا وقفة يسيرة • فتقسيم العمل اذا كان قد فرض على الانسان قسرا بحكم ظروف الاستغلال فانه يغدو تعطيلا للكاته الشخصية وانتهاكا لمبدأ تكافؤ الفرص • انه حينئذ ينطبق عليه قول الرئيس جمال عبد الناصر : ان « شريعة العدل تأبى أن يكون الفقر حكرا بالوراثة

لكثرة من المواطنين وأن يكون الغنى حكرا بالوراثة لقلة من المواطنين » ٠ فالانسان الذى كتب عليه العمل اليدوى - المتواضع - نتيجة لحرمانه من فرصة التعليم يحق له أن يرى فى تقسيم العمل انتهاكا لحريته وتعطيلا لمواهبه٠

ولكن اذا كان تقسيم العمل قد فرض فى مجتمع اشتراكى يأخذ بمبدأ تكافؤ الفرص ، فان المواطن صاحب العمل اليدوى - ذى الدخل القليل - ليس له أن يشكو ، لأنه قد أعطى الفرصة كاملة فلم تصل به قدراته الا لذلك العمل ٠

فتقسيم العمل ليس دائما تقييدا للحرية غير مشروع ٠

أما ما يقوله كارل ماركس من أن المجتمع يجب أن يسمح له بأن يكون صيادا وسماكا وغناما وناقدا كما يحلو له ودون أن يجبره على احتراف أى من هذه المهن ، فانه يمثل بالنسبة لنا - فى وقتنا هذا - احدى الحريات التى تصل الى حد التشرد والفوضى ٠

فالمجتمع الاشتراكى فى ظل مبدأ تكافؤ الفرص - يسمح لكل انسان بأن يعمل فى العمل الذى يستطيع أن يجيده والذى تسمح به مواهبه ٠ فاذا كان الفرد - بعد أن أعطى الفرصة كاملة - لم يستطع أن يكون - طبقا لملكاته الذهنية - الا مربيا للماشية فهل يستطيع أن يصر على احتراف جراحة المخ فى الصباح والمحاسبة الاكتوارية لشركات التأمين ظهرا وقيادة الطائرات النفاثة فى المساء ؟؟ أن السماح له بذلك فى المرحلة الأولى - حيث قاعدة أن لكل حسب عمله - قد يغدو أمرا مقبولا على أساس أنه سوف يجد جزاء على هذا التشتت يتمثل فى انخفاض دخله ، ولكن كيف يمكن أن نسمح له بهذا العبث فى المرحلة الثانية حيث الدخل مضمون وثابت طبقا لقاعدة أن لكل حسب حاجته ؟ ان السماح له بذلك - فى تلك المرحلة - يؤدى الى تدمير الانتاج ، أو تكوين طبقة جديدة من المستغلين قوامها هؤلاء المتجولين - بين التخصصات - الذين يعيشون فى تشرد على حساب الآخرين !!

ان التخصص وتقسيم العمل أصبح ضرورة - فى وقتنا الحاضر - وهو لا يعد انتهاكا للحرية اذا قام فى ظل مبدأ تكافؤ الفرص ٠ فالمجتمع الاشتراكى يأبى أن يكون العمل اليدوى حكرا بالوراثة لأبناء الكادحين ، وأن يكون العمل الذهنى حكرا بالوراثة لأبناء الأغنياء ٠

٢٨٦ - والخلاصة : أن السلطة اذ تنعدم فى هذه المرحلة - بالنسبة للأشخاص - وتقوم بالنسبة للأشياء فقط فانها تجعل حريات البشر بلا حدود • ولا قيام للحرية مع انعدام القيود والضوابط التى تنظم من استعمالها لتجعلها حقيقة واقعة فى متناول الجميع •

فقيام السلطة ضرورى لوجود الحرية ، ولكن هذه السلطة لابد أن تكون سلطة ديمقراطية عادلة • ديمقراطية : فتكون السيطرة عليها للشعب لا لطبقة واحدة فيه ، وعادلة : لا تركع لرأس المال فتكون فى يده أداة تعينه فى استغلال الكادحين •

الباب الثالث

التفسير الاقتصـادى

للتـاريخ

٢٨٧ — ان النظرية العامة للدولة — فى الديمقراطية الماركسية — لا يمكن أن يتحدد اطارها العام ، بكل ما يضمه من دستور وقانون وأنظمة سياسية ودين وأخلاق ، الا اذا عرضنا لما جاءت به الماركسية من « التفسير الاقتصادى للتاريخ » أو « مادية التاريخ » .

لقد عابت الماركسية على المؤرخين أنهم يرون التاريخ يدور حول الرجال العظماء والأفكار العظيمة بينما هو فى حقيقته يجب أن يهتم بشىء آخر . فالتاريخ ليس تاريخ الأفكار أو الأبطال ، وانما هو تاريخ الاعمال المادية والكتل البشرية الكادحة .

وقد عبر ماركس عن نظرته فى التفسير الاقتصادى للتاريخ فقال : « ان أبحاثى أدت بى الى الاعتقاد بأن العلاقات القانونية وأشكال الدولة نفسها لا يمكن أن تفسر نفسها أو يفسرها التطور المزعوم للنفس البشرية . فهذه العلاقات وتلك الأشكال انما تأخذ جذورها من ظروف الوجود المادى وحدها . فذاتية المجتمع يجب أن نبحث عنها فى الاقتصاد السياسى » (١) .

ثم مضى بعد ذلك يقول : ان الأفراد يضطرون الى الدخول فى علاقات ضرورية وحتمية ومستقلة عن ارادتهم ، وهذه العلاقات هى علاقات الانتاج . وهى تتفق مع درجة النمو التى وصلت اليها القوى الانتاجية المادية . ومجموع هذه العلاقات يكون البناء الاقتصادى للمجتمع والأساس الحقيقى الذى يقوم فوقه البناء القانونى والسياسى ، وتتمشى معه أشكال معينة وحتمية من الوعى الاجتماعى . وان طريقة الانتاج — فى الحياة المادية — تحدد كقاعدة عامة القضية الاجتماعية والسياسية والفكرية للحياة ....

---

(١) **Marx : Contribution à la critique de l'économie politique in Etudes philosophiques. Ed. Soc. 1935 p. 83—84.**

« وفى مرحلة معينة من نموها فان قوى الانتاج فى المجتمع تدخل فى تعارض مع علاقات الانتاج القائمة حينئذ (وهى تتضمن روابط الملكية) وهذه العلاقات الانتاجية التى كانت تكون قديما أشكال نمو القوى الانتاجية تصبح - بهذا التطور - عقبة فى سبيل هذه القوى . وحينئذ يولد عصر للثورة الاجتماعية . فأن تغيير الأساس الاقتصادى يحطم كل البناء القائم عليه فى فترة تطول أو تقصر ... » (١) .

ومن هنا فان ماركس يشبه المجتمع ببناء قائم ، وهذا البناء له أساس ثابت فى الأرض . فأما الأساس فهو الذى يمكن أن يسمى l'infrastructure وأما البناء نفسه فهو الذى يطلق عليه superstructure .

أن أساس هذا البناء يتكون من القوى الانتاجية ، والعلاقات الانتاجية . فأما القوى الانتاجية فهى تتكون من ثلاثة مصادر : الموارد الطبيعية ، وأدوات الانتاج التى يصنعها الانسان ، ثم العمل . فالقوى الانتاجية تمثل صلة قائمة بين الناس والأشياء ، وهذه الصلة تؤدى الى صلة أخرى بين الناس والناس ، وهذه هى العلاقات الانتاجية . وعند ما تتغير القوى الانتاجية تتغير العلاقات الانتاجية تبعا لذلك .

والاثنان معا - قوى الانتاج والعلاقات الانتاجية المترتبة عليها - يؤلفان الأساس المادى الذى يقوم فوقه البناء القانونى والسياسى وتتمشى معه أشكال معينة وحتمية من الوعى الانتاجى . فالأساس الحقيقى للمجتمع هو نظامه الاقتصادى ، وأما الدين والأخلاق وسائر الانظمة السياسية والقانونية فهى البنيان الذى ينهض فوق هذا الأساس ، والذى يجب أن يكون متسقا معه . فهذا البناء فى نواحيه المختلفة انما يعكس مصالح الطبقة المسيطرة ، والدين والأخلاق والنظم انما توضع لخدمة هذه الطبقة ورعاية مصالحها . ويظل الأمر هكذا الى أن تحدث الثورة أو يتم التطور .

وهذه الثورة وذلك اتطور لا يحدثان لأن فكرا جديداً قد نشأ فغير من مضمون البناء ، أو لأن عقائد دينية جديدة قد آمن بها البشر ، فكل ذلك انما ينشأ أصلا فى البنيان والتطور انما ينبع من الأساس . وانما يبدأ التطور والثورة اذا ما اكتسب المجتمع قوى انتاجية جديدة - نتيجة لاختراع أو اكتشاف جديد - وهنا يبدأ النزاع بينها وبين علاقات الانتاج القديمة التى كانت

---

(١) Marx : loc. cit. —

تتفق مع القوى الانتاجية السابقة ولم تعد تتفق مع القوى الجديدة · وهذا النزاع لا يلبث أن ينتهى بتغيير العلاقات الانتاجية لتصبح متسقة مع القوى الانتاجية الجديدة ، وهنا يتصدع الأساس السابق فيترتب على تصدعه تصدع البناء نفسه واقامة بناء جديد يتفق مع الأساس الجديد ·

فكل أساس له بناء يتفق معه ، فاذا تغير الأساس انهار البناء القديم وقام بناء جديد يتفق مع الأساس فى أوضاعه الجديدة ·

ولنضرب على ذلك مثلا : فلو أننا تصورنا دولة زراعية فان القوى الانتاجية فيها تتكون أساسا من الأرض والأدوات الزراعية ، وهذه القوى تنشىء نوعا من العلاقات الانتاجية يتناسب معها (كالعلاقات التى تنشأ فى جالية تتكون من الفلاحين وأصحاب الأراضى) · وهذه القوى الانتاجية والعلاقات المترتبة عليها سوف تؤثر فى القوانين والأنظمة والأخلاق السائدة فى المجتمع · ثم يحدث أن يكتشف فى هذه الدولة كميات هائلة من الحديد والفحم وتقوم فيها صناعة واسعة ، فهنا نرى قوى انتاجية جديدة ، وهى اذ تستقر تدخل فى نزاع مع العلاقات الانتاجية القديمة حتى تتغير وتغدو متفقة معها · فاذا تم ذلك تغيرت القوانين والأنظمة والأخلاق لتخدم الطبقة الجديدة المسيطرة · وهذا التطور لا يتم فى سهولة ويسر ـ فى جميع الأحوال ـ لأنه من المتوقع أن يجد مقاومة قوية من أصحاب البناء الاقتصادى القديم · وقد ينجح هؤلاء فى المقاومة لبعض الوقت فيظلون محتفظين بسلطانهم القديم ولكنهم لن يستطيعوا ذلك الى مالا نهاية (١) ·

فالتطورات الاجتماعية التى مرت بالبشرية فى التاريخ لا يمكن أن تفهم الا على هذا الأساس ، ان وراءها تطور فى القوى الانتاجية أدى الى تطور فى العلاقات الانتاجية فأدى ذلك كله الى بناء فكرى كامل يتناسب معه · فالأفراد اذ يناضلون فى سبيل الحرية الدينية أو الحرية السياسية يتصورون أنهم يدافعون عنها لذاتها وهم فى ذلك واهمون · انهم لا يدرون أنهم يدافعون عن قيم فكرية أصبحت ضرورية للأساس الاقتصادى الجديد · وقد عاش الناس كثيرا فى هذا الوهم ، بل ان التاريخ نفسه قد دون على أساسه فأخطأ دون أن يدرى · وهكذا فان التاريخ قد جهل السبب الحقيقى للثورات الى أن

---

(١) كاريوهنت : الشيوعية نظريا وعمليا ـ ص ٤٨ وما بعدها ·

جاء كارل ماركس فأوضحه وكشف عنه . فكل الحركات الفكرية فى التاريخ انما ترجع الى سبب اقتصادى (١) .

هذا هو « القانون العلمى » الذى اكتشفته الماركسية وملأت الدنيا فخرا به ، انه « التفسير الاقتصادى للتاريخ » . انه يشبه فى علميته وحتميته « قانون النشوء والارتقاء » الذى اكتشفه داروين . فهذا العالم قد « اكتشف قانون النشوء والارتقاء فى الطبيعة العضوية وجاء ماركس واكتشف قانون النشوء والارتقاء فى التاريخ البشرى » . هذا ما قاله انجلز على قبر ماركس وهو ينعيه ، ومادرى أنه يفاخر بمبدأ كان من أكثر مبادىء النظرية الماركسية تعرضا للهجوم ، ومن أكثرها أيضا بعدا عن الصواب .

٢٨٨ ـ نقد وتحليل :

ان « مادية التاريخ » تؤدى بغير شك الى نوع من الحتمية الاقتصادية المطلقة ، وتجعل الانسان مرتبطا ارتباطا حاسما ونهائيا بتطور قوى الانتاج فى المجتمع . انها فى ذلك تتفق مع تصورها الأساسى للانسان على أساس أنه « مادة » . فهى تارة تتجاهل « الجانب العقلى » فيه وتارة أخرى تتجاهل « الجانب العاطفى » وهنا تتجاهل عنصر الارادة فيه فتخضعه للحتمية الاقتصادية المطلقة .

ان الماركسية فى هذا المجال قد صوبت اليها سهام النقد ، سواء فى عهد مؤسسيها أو بعد ذلك ، بل لقد انهالت عليها الانتقادات من بعض المفكرين ذوى التكوين الماركسى ـ أصحاب المدرسة الماركسية الحديثة ـ وعلى رأسهم « برنشتين » . ويكاد يكون من المجمع عليه الآن ـ من الاشتراكيين وغير الاشتراكيين ـ أن الماركسية قد غالت فى المكانة التى جعلتها لعامل الاقتصاد ، وتعسفت فى هبوطها بقيمة الانسان وقدرته على التأثير فى التاريخ والتطور (٢) .

---

(١) كاريوهنت : الشيوعية نظريا وعمليا ـ ص ٥٠ وما بعدها .

(٢) أنظر فى ذلك : ـ

— **Ch. Turgeon : Critique de la conception matérialiste de l'histoire, Paris 1931.**

=

ويبين من « التفسير الاقتصادى للتاريخ » أن التطور فى تاريخ البشرية قد بنى على أسس ثلاثة :

أولا : واحدية العوامل المؤثرة ، فالتاريخ كله انما يقود خطى التطور فيه عامل واحد هو العامل الاقتصادى وبذلك تستبعد سائر العوامل الاخرى ·

ثانيا : الحتمية ، فارادة الانسان لا تقدر على التأثير أمام تطور قوى الانتاج ، والانسان لا يصنع التاريخ ولا يساهم فى صنعه ، بل انه محكوم دائما « بحتمية التاريخ » ·

ثالثا : المادية ، وهذا يعنى استبعاد كل أثر للاديان ، والافكار ، والطاقات الروحية للشعوب ·

وسوف نعرض لهذه الاسس الثلاثة واحدا بعد الآخر لنستطيع فى النهاية أن نقيم « مادية التاريخ » التقيم الحقيقى ·

٢٨٩ - أولا : ان التطور فى التاريخ لا يصنعه سبب واحد :

فالعامل الاقتصادى بمفرده لا يستطيع أن يشرح لنا تطور البشرية فى كثير من البلاد ، وليس أدل على ذلك من أن دولا متشابهة فى نهضتها الصناعية وتطور وسائل الانتاج فيها - وهى انجلترا وألمانيا وفرنسا - تتمتع كل منها بمزاج سياسى خاص · فانجلترا قد اتجهت الى الابقاء على النظام الملكى والمحافظة على التقاليد والبعد عن التغييرات الثورية المفاجئة، بينما جنحت فرنسا الى النظام الجمهورى والثورات العنيفة الدامية ، وأخذت ألمانيا بفلسفة القوة وسادت فيها نظريات التفوق العنصرى وتسببت

= - Gonnard : Histoire des doctrines économiques, p. 321 et ss.

— Robert Lekachman : Histoire des doctrines économiques, p. 221 et ss.

— Baudin : Précis d'histoire des doctrines économiques p. 84 et ss.

— Mosca : Histoire des doctrines politiques, p. 286 et ss.

— Gide et Rist : Histoire des doctrines économiques, t.2 p.543 et ss.

فؤاد دهمان : محاضرات فى المذاهب الاقتصادية الكبرى - ص ٢١٣ وما بعدها ·

- كاريوهنت : الشيوعية نظريا وعمليا - ص ٥٧ وما بعدها ·

فى حروب متوالية ٠٠ فكيف اختلف التاريخ البشرى هنا مع أن تطور وسائل الانتاج قد سار فى نفس السبيل وبلغ نفس المدى ؟ ٠

وكيف نفسر أن شعوبا تعيش فى أحوال متشابهة فى تطور قوى الانتاج تستطيع أن تصل الى حضارات مختلفة ومتباينة ؟ وأن نفس الدين ارتضته أجناس وشعوب يختلف الواحد منها عن الآخر فى تطور قوى الانتاج (١) وكان يجب أن يكون البناء superstructure عنده مختلفا لاختلاف الاساس infrastructure ؟

ان الحقيقة التى لا شك فيها أن العامل الاقتصادى بمفرده لا يمكن أن يفسر كل أحداث التاريخ الماضية ويتنبأ بكل أحداثه المستقبلة ٠ فأحداث التاريخ ليست من البساطة بحيث ترجع دائما الى سبب واحد لا تحيد عنه ٠ انها بغير شك تنتج عن أسباب متعددة ، وعلى حد تعبير الفيلسوف الايطالى بنيدتو كروشيه فان التطور من شكل اجتماعى الى شكل اخر لا يكون أبدا ناتجا عن نفس السبب ، وانما عن مجموعة من الاسباب يمكن أن تتغير من حالة الى أخرى ٠ فكما أن الموت هو دائما الموت الا أن الاسباب قد تتعدد الى ما لا نهاية (٢) ٠

٢٩٠ ـ هنالك العوامل الطبيعية والفسيولوجية والنفسية :

واذا كان العامل الاقتصادى لا يمكن تجاهل أثره فان هنالك الى جانبه عدة عوامل تلعب فى هذا المجال دورا هاما :

١ ـ فهنالك العوامل الطبيعية كالارض ، والبيئة والطريق ٠

٢ ـ وهنالك العوامل الفسيولوجية ٠

٣ ـ وهنالك العوامل النفسية ٠

واذا كان العامل الاقتصادى لا يستطيع أن يفسر لنا وحده لماذا نهضت انجلترا ولم تنهض الكونغو ، ولماذا أصبحت هذه الدولة صاحبة أسطول قوى ولم تكن الاخرى كذلك ، ولماذا أصبحت هذه الدولة صناعية

---

(١) كاريوهنت : الشيوعية نظريا وعمليا ـ ص ٦١ ٠

(٢) Benedetto Croce : Matérialisme historique et économie marxiste, p. 145. —

والاخـرى تجاريـة والثالثة زراعية ٠٠٠ فان العوامـل الاخـرى تستطيع ذلك بغير شك ٠

فهنالك أولا العوامل الطبيعية كالارض والاقليم والطريق ٠ فامـا الارض فانهـا بالنسبة للانسان المادة الاولية التى يزاول عليها عمله ٠ وهـى تكون فى كل دولة ألاقليم الذى يستقر عليه البشر ٠ وهى تختلف من حيث المنـاخ والتضاريس والثروات الطبيعية ٠ فالبلاد الحارة ـ فى تطورهـا التاريخى ـ غير البلاد البـاردة ، وتلك التى تغل ثروات طبيعية متدفقة غير تلك التى منيت بفقـر فى هـذه الموارد ٠ بل ان توسيع رقعة الارض ـ باكتشاف أرض جديدة ـ قـد أحدث آثارا هائلة فى التاريخ البشرى ليس فقط من حيث الهجرات بل أيضـا فيمـا أنتجته من محاصيل جديدة وآراء جديدة صـائبـة أم خاطئة ٠ و « الطريق » أيضـا قـد لعب أيضـا دورا بالغ الاهمية فى التاريخ ٠ فان الهجرات الانسانية الكبرى قد سلكت « الطرق » التى فتحتهـا أمامهـا الطبيعة نحو الشرق أو الغـرب ٠ والغزوات أيضـا قـد تأثـرت بنفس الوضـع ٠ فالجبال الشـاهقة مثلا تحول دون الغزو ، والنهـر والسـهل يسهلانه ٠ ولقـد قيل بحق ان الطرق الطبيعية قـد حددت اتجاه الغزوات والهجرات نحـو هـذا البلد أو ذاك ،وان الاقاليم التى وقـع عليهـا الاختيار لتكون محطا للرحال قـد تحولت لظروفها الطبيعية الى مسـتقر نهائى ٠ واكتشـاف طرق جديدة يعطى للبشرية امكانيات جديـدة ويرتب اثارا فى السـلم والحرب ٠ فاكتشـاف طريق رأس الرجـاء الصالح ربط أوروبـا بكثير من البلاد ، والحروب البحرية نفسـها لـم يكن الهـدف منهـا سـوى السيطرة على البحار ، هـذه الطرق العالمية التى تقود الى كل القارات (١) ٠

والى جانب العوامل الطبيعية فهنالك العوامل الفسيولوجية وتشمل النوع، والجنس ، والسكان ٠

فكثير من تصرفات الافـراد والجماعات يحكمها « قانون النوع » ٠

فالانسـان بغرائزه وطباعه ، بعيوبه وميزاته ، برذائله وفضائله ، ينتمى الى « نوع واحد » ، النوع البشرى ٠ وسواء أسلمنـا بأن الانسـان هو

---

(١) — Turgeon : Critique de la conception matérialiste de l'histoire, p. 97 et ss.

أخو الحيوانات أو سيدها فانه يحمل بمقتضى طبيعته الانسانيــة الكثير من الغرائز . وهــذه الغرائز تفسر لنــا الكثير من التصرفات التى لا يمكن أن يفسرها لنــا تطور قــوى الانتاج . وفضلا عن « قانون النوع » فهنالك عامل الجنس أو السلالة . فكل جنس له صفاته المميزة له سواء أكان هو الجنس الابيض القوقازى أو الاصــفــر (المغولى) أو الجنس الاسود (١) . ونحن لا نسلم بما يقوله دعاة التفوق العنصرى من تفوق جنس بذاته على سائر الاجناس (٢) ، الا أننــا لا ننكــر أن لكل جنس مواهب معينة ، ومجالات خاصــة يبدع فيهــا أكثــر من سواه . فالمانيــا وفرنســا وانجلترا أقاليم متجاورة تضمهــا قارة واحدة ومع ذلك فان مواهب كل شــعب تختلف اختلافــا واضحا عن الشعبين الآخرين .

والى جانب النوع والسلالة فهنالك اعتبارات مستمدة من علم السكان. فالشعوب تختلف بطبيعتها من حيث الكثافة وسرعة التوالد والنمــو ، كما تختلف فى درجة مقاومة المرض ومتوسط الاعمار فيها ، واختلاف الشعوب فى هذه النواحى يؤثر تأثيرا واضحــا على كثير من أحداث التاريخ (٣) .

وأما العوامل النفسية فانها تساهم فى الاثر مع العــوامل الطبيعيــة والفسيولوجية . انها تخرج من النطاق المادى لتواجه النطاق الروحى ، وهى حينئذ تلعب دورها الهام فى تاريخ تطور المجتمعات البشرية . وسوف نعود الى هذه النقطة بعد قليل .

٢٩١ ـ هنالك احداث لا يفسرها تطور قوى الانتاج :

ان عديدا من التغيرات الهامة فى تاريخ البشرية لا نستطيع أن نجد بينها وبين تطور قوى الانتــاج أى صــلة (٤) . وليس أدل على ذلك من الاديــان ذاتها : فما هــو التطور الذى دخل على قوى الانتاج فى القرن السادس الميلادى فى شــبه الجزيرة العربية وأدى الى نزول الدعوة على محمد بن عبد الله ؟

---

(١) لدراسة شاملة للاجناس وأساس تقسيمها أنظــر مؤلفنــا « النظرية العــامة للقومية العربية » ص ١٢ وما بعدهــا .

(٢) أنظر لنا : النظرية العامة للقومية العربية ـ ص ١٥ وما بعدها .

(٣) — Turgeon : op. cit. p. 100 et ss.

(٤) — Mosca : Histoire des doctrines politiques, p. 288.

وما هو التطور الذى دخل على قوى الانتاج فأنشأ المسيحية واليهودية وسائر العقائد الدينية الموجودة فى العالم فى وقتنا الراهن ؟

ان خطأ « المادية التاريخية » الاكبر يتركز فى أنها قد أكدت أن العامل الاقتصادى يجب أن يكون السبب الوحيد وأن سائر العوامل الاخرى يجب أن تكون أثرا من آثاره . وهى فى ذلك قد تجاهلت أن سائر فروع النشاط الانسانى يتأثر كل واحد منها ويؤثر فيه . وحتى الابتكار والتجديد فى معدات تسليح الجيوش ووضع خططها العسكرية يمكن أن يكون له فى هذا المجال أثرا على الرغم مما قد يبدو من النظرة السطحية للامور (١) . فالعامل الاقتصادى لا يمكن أن نفسر به كل تطور (٢) .

ونحن اذا سلمنا بأن اكتشاف قوى انتاجية جديدة يجب أن ينتج - فى المدى الطويل أو القصير - أنظمة جديدة وأخلاقا جديدة وأديانا جديدة فان تساؤلا يسرع الى الذهن قائلا : وما هى الاديان الجديدة التى توالت على البشرية بعد الاسلام نتيجة لتطور قوى الانتاج ؟ وما هو الدين الجديد الذى جاء نتيجة لاكتشاف الذرة ؟ ان الماركسية لم تستطع أن تقدم لنا اجابات مقنعة عن هذه التساؤلات . بل ان بعض الماركسيين (٣) ليعترفون صراحة بأن تطور المجتمعات البشرية لا يمكن أن يرد الى سبب واحد بعينه أو عامل واحد بالذات ولو كان هو العامل الاقتصادى .

واذا كانت الماركسية لا تقنع فانها لا تعجز عن الاجابة . وهى تستطيع فى هذا المجال أن تختار أى تغيير اقتصادى فى قوى الانتاج ثم تزعم أن التطور الفكرى الذى حدث بعد ذلك بعدة قرون انما كان نتيجة لذلك السبب . ومن ذلك مثلا ما يزعمه أحد الماركسيين من أن « الانتقال من نظام طبيعى الى نظام نقدى - فى انجلترا - قد أدى بالطبقات الدنيا الى الوقوع فريسة فى أيدى البيوريتانية (أو المتطهرين) » . ولو أننا تساءلنا متى حدث هذا

---

(١) — Mosca : op. cit. p.289.

(٢) — Baudin : précis d'histoires des doctrines économiques p. 185.

— Gonnard : op. cit. p. 232.

(٣) وفى مقدمة هؤلاء برنشتين الماركسى الالمانى (١٨٥٠ - ١٩٢٣) أنظر:

— Touchard et autres : Histoire des idées politiques, t.2. p.734.

— Gide et Rist : Histoire des doctrines économiques. t. 2. p. 548.

وذاك لعلمنا أن الانتقال الى النظام النقدى قد تم فى القرن الرابع عشر ، ولم تظهر البيوريتانية الا فى نهاية القرن السادس عشر !! ومع ذلك فان الاول سبب للثانى (١) !!

وثمة شىء آخر يلاحظ على الماركسيين : انهم يرجعون دائما ـ فيما يقدمون من أمثلة ـ الى المجتمعات البدائية التى عاشت فى فجر التاريخ ، وذلك وان أبرز الدور الذى تلعبه الضرورات الطبيعية فى حياة الافراد فانه لا يصلح سبيلا للقياس عليه فى الوقت الحاضر . فالبشرية ـ فى مسيرتها من فجر التاريخ حتى الآن ـ قد تطور ادراكها ولم يعد مجتمعها ـ فى حاجاته ومطالبه والقوى المؤثرة فيه ـ هو المجتمع البدائى الاول (٢) .

فالعامل الاقتصادى وان لعب دورا هاما فى التاريخ فانه لا يكفى بمفرده ليكون عاملا حاسما يدور معه التطور البشرى كله .

٢٩٢ ـ ثانيا : الحتمية الماركسية تتجاهل طبيعة الانسان :

ان المادية التاريخية عند ماركس ترفض كل كتابة للتاريخ لا تبدأ من الفعل التاريخى الاساسى وهو تطور قوى الانتاج .

فهى ترفض أن يكون موضوع التاريخ كائنا أعظم كالاله والقدر والروح .

وهى ترفض أن ترى فى التاريخ معركة بين الافكار العظيمة .

وهى ترفض أن تفسح للرجل العظيم مكانا فى التاريخ ، وتحل محله الكتل الكبيرة من البشر .

ولكى يكتب التاريخ بصدق وأمانة فان الماركسية ترى أن ترتد به لتتناول بالدراسة أول عمل قام به الانسان ـ هذا العمل الذى يجعله مختلفا فى الطبيعة عن الحيوان ـ وهو انتاج الادوات التى يشبع بها حاجاته (٣) . ومنذ ذلك الحين حتى الآن والفعل التاريخى الاساسى الذى تدور حوله الدراسة هو تطور قوى الانتاج . وهذا الفعل يؤثر فى مجرى الحوادث تأثيرا حتميا . وعلى حد تعبير كارل ماركس « فان العلاقات الاجتماعية مرتبطة ارتباطا

---

(١) كاريوهنت : الشيوعية نظريا وعمليا ـ ص ٥٨ .

(٢) كاريوهنت : المرجع السابق ص ٥٩ .

(٣) Touchard : Histoire des idées politiques, t. 2 p. 634. —

كاملا بقوى الانتاج ، واذا اكتسب الافراد قوى انتاجية جديدة فانهم يغيرون طريقة انتاجهم ، وهم ان فعلوا ذلك غيروا طريقة كسبهم للقوت وغيروا كل العلاقات الاجتماعية . فالطاحونة اليدوية تعطينا مجتمع السيد الاقطاعى، والطاحونة البخارية تعطينا مجتمع الرأسمالية الصناعية » (١) .

فالحتمية الماركسية تخضع الارادة الانسانية لتطور قوى الانتاج فكأنها بذلك تخضع « الانسان » للاشياء . لقد أراد ماركس أن يجعل اشتراكيته علمية ويستنبط لها قوانين كقوانين الطبيعة تحكم الظواهر الاجتماعية كلها ، والى هنا فان ماركس قد أصاب فى اختيار المنهج ، أصاب اذ أهتم بدراسة تطور التاريخ فى المجتمعات البشرية ، ولكنه أخطأ فى تطبيق المنهج وحاول أن يضغط الحقائق ليكرهها على البقاء فى الحيز الضيق المخصص لها فى البناء الفكرى الذى أراد له أن يكون متناسقا .

٢٩٣ ــ الحاجة الاقتصادية ليست الحاجة الوحيدة :

ونقطة البدء فى الحتمية الماركسية أن هنالك حاجة انسانية معينة هى الحاجة الاقتصادية تؤثر على كيانه كله ، تؤثر وحدها دون سواها . ومثل هذه النظرة ترى فى الانسان كائنا اقتصاديا فحسب . وهى نظرة لاشك خاطئة . فالاقتصاد يؤثر ، لان الحاجات الاقتصادية قائمة ، ولكن هنالك عددا كبيرا من الحاجات الاخرى يؤثر اشباعها فى كيان البشر . فالبشر تحركهم دوافع ، والدوافع الاقتصادية وان كانت قوية فانها ليست الوحيدة . فقد يكون معها الدوافع الايديولوجية ، بل قد تفوقها هذه الدوافع فى الاثر . وان الماركسيين أنفسهم وهم يعملون اليوم فى كل مجال ويبذلون مجهودا هائلا فى نشر دعوتهم لا تحركهم الدوافع الاقتصادية وانما دوافع أخرى أقوى وأهم .

ان الحتمية الاقتصادية تضعف من الدور الذى يمكن أن تلعبه الارادة الانسانية فى التاريخ . وهى اذا أضيفت الى المادية المجردة تصل الى انكار القيم والمثل ، ولا تترك مجالا كبيرا لفكرة الواجب والعدالة فيصبح الانسان فى النهاية مجرد ترس فى آلة يسير بشكل ميكانيكى لا يهدأ . ان ماركس وان أراد أن يحرر الانسان لم ينجح فى أن يفرد له الدور الذى يتناسب مع

(١) — K Marx : Misère de la philosophie, éd. Costes, 1950.

انسانيته وآدميته على أساس أنه كائن له ذكاء وله ارادة • فالمجتمع الرأسمالى سوف ينهار ، وسوف ينهار حتما وبالتأكيد • فلا سبيل للاصلاح ولا جدوى منه • والمجتمع الشيوعى سوف يقوم أعملت الطبقة الكادحة أو لم تعمل • ولكنها اذا عملت جعلت التاريخ يسرع فى خطاه • فالانسان ـ هذا السيد على الارض ـ الذى أخضع بالعلم كل ظواهر الطبيعة أصبح ـ فى هذا الوضع ـ ريشة فى مهب الريح يخضع للظروف الاقتصادية وحدها لا يستطيع لها تبديلا (١) •

وهذه الحتمية سوف تؤدى الى وضع بالغ الطرافة ، فهى تدفع الافراد الى التواكل والدعة • وترفع عنهم عبء الجهاد والتفكير • فالجهود البشرية كلها عديمة الجدوى ، فالنظام الرأسمالى سوف ينهار ، والنظام البديل الوحيد هو النظام الشيوعى ، فلا داعى للتفكير فى أى نظام آخر • وانهيار الرأسمالية يمكن أن يتم حتى بغير عمل وقيام الشيوعية أيضا يتم بغير عمل ، وكل ما تستطيعه الارادة البشرية أن تساهم فى الاسراع بالتطور الحتمى للامور •

ان العامل الاقتصادى مهم بغير شك ، ولكن الانسان أيضا لا يقل عنه فى الاهمية • ولذلك فان كثيرا من الاشتراكيين يرون ـ ومنذ زمن طويل ـ أنه لا يكفى فى اقامة عالم أحسن أن نؤثر على البيئة وانما يجب أن يمتد التأثير الى الانسان نفسه • والواقع أن الفكر السياسى قد تطور فى هذا الشأن من النقيض الى النقيض • فقد أرادت فلسفة القرن الثامن عشر أن ترجع جميع أحداث التاريخ الى الطبيعة الآدمية ، ثم جاءت فلسفة النصف الثانى من القرن التاسع عشر ففسرت أحداث التاريخ بالظروف الاقتصادية • والاولى أخطأت بغير شك عندما تجاهلت أثر البيئة الاجتماعية وفكرت فى الانسان وحده ، والثانية أخطأت اذ تطرفت فى الاتجاه المضاد فنسيت الانسان نهائيا وذكرت البيئة وحدها • فكلتا النظريتين اذ تتطرف فى فلسفتها ترتكب خطأ واضحا ، فالانسان لا يمكن فصله عن البيئة ، والبيئة أيضا لا يمكن تجاهل أثرها على

---

(١) — Turgeon : Critique de a conception matérialiste. p. 204. et. ss.

الانسان (١) ٠ فدراسة الانسان وحده تجعله وكأنه السيد الاوحد لمصيره تنعدم أمامه القيود ، ودراسة البيئة وحدها تهدر من كيان الانسان تماما وتجعله وكأنه جماد يقف مستسلما لعوامل التعرية ٠ فالانسان ليس قائدا على طول الخط ، وليس مقودا على طول الخط ٠ انه فى سعيه الى مستقبل أفضل يسعى فى ظروف معينة ومن خلال بيئة معينة ، فهو يدفع ، ويدفع ٠

٢٩٤ - الرجال العظماء يلعبون دورا هاما :

ان التسليم بما يذهب اليه ماركس من أن التاريخ هو تاريخ الكتل الكادحة من شأنه أن يصور الانسان وكأنه مجرد تماما من حرية الاختيار ٠ ذلك أنه اذا كان الانسان مدفوعا دائما بتأثير القوى الجماعية لا يتصرف الا تحت ضغطها فمعنى ذلك أن ارادته الفردية ودوافعه الفردية لا تلعب دورا كبيرا فى تحديد مسلكه ٠

وبالاضافة الى ذلك فان ماركس قد تجاهل أثر القلة الممتازة من الرجال وتجاهل الدور الذى تلعبه فى التاريخ ٠ وهذه النظرة الخاصة الى الامور قد وجدت لها خصما عنيدا ولاقت معارضة قوية من أنصار ذلك المذهب القديم الذى يرجع التقدم الى عمل الاقوياء ، ويرجع الحضارة الى عمل الاذكياء ٠ فالنخبة الممتازة من الرجال وقد ملكت بذكائها امتياز البناء وصنع التقدم قد ملكت أيضا الحق فى أن تنهض بمسئوليتها فتقود الجماهير وتوجه التاريخ (٢) ٠ ان هذا المذهب الاخير قد تمثل فى كتابات عديد من العلماء الذين أبرزوا أثر النخبة الممتازة فى سير التاريخ مثل « كارليل » و « كوسان » و « رينان » و « نيتشه » ٠ ان كارليل مثلا يرى أن البشرية اذ تتقدم نحو المستقبل فانما يقود خطاها على الطريق قلة من الابطال ، والعباقرة ، والعلماء ٠ هؤلاء الرجال الذين تبعث بهم السماء فيسدد الرحمن خطاهم ٠ وان التاريخ نفسه ليشهد بشكل قاطع أنه ما من حركة عظيمة أو تقدم كبير قد حدث - عبر القرون السابقة - الا وكانت هنالك قيادة انبعث لتقود الجماهير نحو النصر ٠ ومع ذلك فان أثر الكتل الكبيرة لا يهبط الى الصفر ، فهى مازالت تؤدى

---

(١) — Turgeon : op. cit. p. 236 t. ss.

(٢) — Turgeon : op. cit. p. 246 et ss.

دورهـا كأداة ووسيلة لصنع التقدم (١) • وعلى هـذا النهج يكتب الكثير من الفلاسفة والعلمـاء على تنوع بينهم فى طريقة التفكير •

والذى لا شـك فيه أن التاريخ لا تصنعه الكتل الكبيرة وحدهـا وانمـا تصنعه معهـا الافكـار العظيمة والرجال العظمـاء • واذا أردنا أن نعـرف كيف يصنع التقدم فان الاجابة التى لا شك فيهـا أن القلة الممتازة من الرجـال هى التى تفتح الطريق اليه ، ثـم تأتى الكتل الكبيرة لتسير معهـا فيـه • فالبشرية يقودهـا على الطريق قلة ممتازة من الرجـال سواء أكانوا من الانبيـاء أو القادة أو الكتاب أو العلماء أو الفلاسفة • وليس أدل على ذلـك من أن ماركس نفسـه قد ترك أثـرا واضحـا فى التاريخ ، ليس « ككتلة من الكتـل الكادحة » وانمـا كواحـد من أفـراد القلة الممتازة من الرجال (٢) •

ان ماركس يعاب عليه أنه لـم يفسح للرجل العظيم مكانا فى التاريخ ، وجعل منه مجـرد نتاج للبيئة ومنفذ لقرارات الكتل الكبيرة • فهـو يـرى أن الامـة اذا احتاجت الى الرجل العظيم خلقته خلقـا ، واخترعته اختراعا • وهـو اذا فشل أو نجح فان المجتمع سوف يسير فى نفس الطريق لا يحيد عنه • فنابليون مثلا سواء أظهـر فى تاريـخ فرنسـا أو لـم يظهـر فـان فرنسا سـتكون اليـوم على مـا هى عليه (٣) • واذا ما عرضـت مشـكلة ما لشعب معين فانهـا تحل بنفس الطريقة أيا كانت شخصية القادة ، فان هؤلاء القادة تقودهم ضرورات الساعة بشكل حتمى • والحقيقة أن هـذا الرأى تكذبه أحداث التاريخ نفسهـا • فنابليون لـم يكن اختراعا للبورجوازية

---

(١) — Turgeon : op. cit. p. 248 et ss.

(٢) أنظر ذلك مؤلف : Isaiah Berlin : Karl Marx

وقد نشرته دار القلم بترجمة من الاستاذ عبد الكريم أحمد ومراجعة من الاستاذ محمد سامى عاشور وقـد جاء فى ختـام هـذا المؤلف (ص ٢١٨) أن « ماركس قـد بدأ عمله ليدحض القـول بأن الافكـار تحكم سير التاريخ ، بيد أن مـدى تاثيره هو نفسه على شئون البشر قـد أضعف من قـوة نظريته • لانه بتغييره النظرة السائدة حتى وقته عن علاقة الفرد ببيئته وزملائه ، قد أدخل تغييرا ملموسا على هـذه العلاقة نفسـها ، ومن ثـم فقـد ظل أكبر قوة بين القوى الفكرية التى تغير اليوم بصورة مستمرة الاساليب التى يفكر بهـا الناس ويعملون » •

(٣) أنظر — Edwin Seligman : L'interprétation économique. de l'histoire, Paris 1911,. p. 102 et ss

الجديدة التى قادت الثورة الفرنسية وازدادت مع الثورة ثراء ، فهـــذه البورجوازية وان كانت تستطيع أن تخترع قائدا تقدمه فانهـا لا تستطيع على الاطلاق أن تضع فى هـذا القائد صفات العبقريـة التى تميز بهـا نابليون · ولـو كان الذى قـاد فرنسـا فى ذلـك الحين شـخصا آخـر فربمـا تغير وجه التاريخ (١) ·

ونفس الشىء يمكن أن نراه فى جميـع البلاد خلال أحداث التـاريخ المختلفة · فالرجل العظيم يقود التاريخ ، ولو لـم يظهـر هـذا الرجل العظيمأو قام بدور القيادة شخص اخـر فربمـا تغير وجه التاريخ تغيرا تاما · وليس معنى ذلك أن الرجل العظيم بشر مقطوع الصلة بدنيـا البشر » أو أنه فى جميـع أفكـاره مقطوع الصلة بالبيئة ، انه كمـا يؤثـر فى البيئة يتأثر بها ، وكمـا يؤثـر فى أمته يتأثـر بهـا ، وكمـا يؤثـر فى الحوادث فانهـا تؤثـر على خططه وآماله ·

انه يتأثر بالبيئة فهو ابن أمته ، نشأ فى أمة معينة فى زمـان معين · ولكى يبرز ويؤثـر فانه فى حاجة الى المواهب الفذة والعبقرية الموفقة ، ولكى يستمر تأثيره فى أمته فانه فى حاجة لان يفهم أمته ويدفعهـا الى التعاون معه · وهى لن تتعـاون معه وتسير خلفه الا اذا رأت فيه تعبيرا عن آمالهـا ، وانعكاسـا لآلامهـا ·

واذا كان الرجل العظيم ضروريا لامته ، فان الامـة بدورها ضروريـة له · انه بغيرها لن يكون الا فردا ممتازا » ولكنه معهـا سوف يكون « قائدا عظيما » ورجلا من رجالات التاريخ ·

ومن الطريف فى هـذا الصدد أن الماركسية تدخل الحتمية حتى فى ميـلاد الرجل العظيم ، فهى ترى أنه « فى اللحظة المحددة يجب أن يولد الرجـل العظيم » ولكن هـذا الرأى يحتاج الى مناقشة علميـة دقيقة : فكيف يتم هـذا الميـلاد ؟ ومتى ؟ وطبقا لاية قوانين علمية يحدث ذلك ؟ ان من أسـهل الامور أن نقول ان الضرورة كانت أمه وان القـدر كان أبوه ، ولكن هـذا

---

(١) — Turgeon : Critique de la conception matérialiste, p. 258 et ss.

القول مجازى الى أقصى حد وبعيد عن الحقيقة العلمية (١) ٠

٢٩٥ - ان الصدفة قد تلعب دورا فى التاريخ :

ان الاثر الحتمى الذى رتبه ماركس على تطور قوى الانتاج لا يمكن التسليم به ، فهو يتجاهل عدة عوامل هامة تؤثر أيضا - مع تطور قوى الانتاج - فى تاريخ البشرية ٠ بل ان الصدفة البحتة يمكن أن تلعب دوراً فى التاريخ ٠

ولا شك أن النظرة العلمية - العميقة الشاملة - لاحداث التاريخ لا يمكن أن ترجع عدداً كبيرا من أحداثه الى الصدفة ، ولكن الذى يشاهد بوضوح فى بعض الاحيان أن تقع حادثة غير متوقعة أو تغيب حادثة متوقعة أو تنتفى جزئية صغيرة لينقلب السير العادى للحوادث رأسا على عقب ٠

حادث عارض غير متوقع نسميه الصدفة ، أو صدفة سعيدة نسميها الحظ ، لا ندرى سبب أيهما ، ومع ذلك فانهما يغيران مجرى الامور فى التاريخ ٠ وهذا بغير شك يقيم دليلا قويا على أن هنالك عاملا آخر يصر الماركسيون على تجاهله بصفة مستمرة وهو « القدر » ينفذ مشيئته التى لا يمكن توقعها أو معرفتها مقدما (٢) ٠ ففى كثير من نواحى المعرفة - وفى مجالات هى بطبيعتها أكثر تحديدا من التاريخ - يصعب القول بحتمية دائمة لعامل معين بالذات ٠ولندع عالما من أكبر علماء الرياضيات - هو العلامة هنرى

---

(١) — Turgeon : op. cit. p. 268 et ss.

ومن ذلك أيضا ما يقوله كاريوهنت - الاستاذ بجامعة أكسفورد - فى كتابه الشيوعية نظريا وعمليا » : « ان الماركسيين يصرون على التهوين من دور«العظماء المزعومين » ويقولون انهم لا يفعلون أكثر من تعريف أنفسهم بأحوال مستقلة عنهم ٠ ويقول كوتسكى ان « هوميروس غنى ، وأفلاطون تفلسف ، والمسيح وبطرس غيرا الوعى الخلقى دون أن يعرفوا جميعا أنهم فى ذلك كانوا مجرد أدوات لعملية اقتصادية ترد اليها فى النهاية جميع أعمالهم ، لان التسليم بأن هؤلاء وأمثالهم قد صنعوا التاريخ لا يتفق مع المبدأ القائل بأن التاريخ تحدده القوى الاقتصادية ، وهى لذلك مسئولة عن ظهورهم ٠ ولهذا نجد هسن يصر على القول بأن نيوتن لم يستلهم الوحى الذى هداه الى اكتشاف قانون الجاذبية من وقوع التفاحة على رأسه ، وانما ظهر هذا الاكتشاف لان المطالب الاقتصادية فى عصر نيوتن أقتضت ذلك » ٠ أنظر ص ٦٠ وما بعدها ٠

(٢) — Turgeon : op. cit. p. 270 et ss.

بونكاريه يتكلم فى هـذا المجـال : انه يقول بأن سببا تافهـا ـ ربما لايلحظه أحد ويرجعه الرجل العادى الى محض الصدفة ـ قـد يؤدى الى كوارث بالغة الضخامة ، « فالاضطرابات الكبيرة تحدث عادة فى أقاليم يكون الجو فيهـا فى حالة توازن ثابت ٠ ان علمـاء الارصـاد الجوية يرون أنه على الرغم من هـذا التوازن المستمر الثابت فان اعصارا سيولد فى مكـان مـا ٠ ولكن أين ؟ انهم لايستطيون القول ، ذلك أن عشر درجـة قـد تزيد أو تنقص فى نقطة مـا ، فان الاعصار ينفجر هنا ولا ينفجـر هناك ٠ ويمتد تخريبه الى أقـاليم كان يمكن ألا يمتد اليهـا (١) » ٠

٢٩٦ ـ ثالثا : الدين والفكر والطاقات الروحية للشعوب تساهم فى صنع التطور :

ان أبرز ما يعاب على ماركس أنه وضع فى الأحداث نوعا من الآلية وأرجعها كلها الى سبب واحد ٠

لقد نسى دور الدين ، ونسى دور الفكر ، ونسى الطاقات الروحية للشعوب ٠

٢٩٧ ـ ان ماركس قد تجاهل دور الدين :

وما يحدثه من انقلابات هائلة فى مصير الشعوب تفوق فى مداها وأهميتها أثر العوامل الاقتصادية ٠ ان الدين الاسلامى مثلا كان هو الذى خلق الامة العربية ، هو الذى خلقها بأن أعاد صياغة العرب الموجودين فى شبه الجزيرة العربية وحول الرذائل الجاهلية الى فضائل وسجايا حميدة ٠ وهو الذى خلق الأمة العربية عندما دفع بأولئك القلة من الناس الى الخروج من جزيرتهم يغزون الشام ويغزون العراق ويخضعون دولتى الروم والفرس ثم يجتازون برزخ السويس لينتشروا فى مصر والسودان وينساحوا فى أفريقيا الشمالية حتى اذا وصلوا الى المحيط نزلوا الى الأندلس وهددوا أوروبا ، وأقامـوا حضارة من أقوى الحضارات فى التاريخ البشرى ٠٠ كل ذلك لم يكن نتيجة لتطور فى قوى الانتاج وانما كان نتيجة للدين ٠٠٠ أمة قوية خلقت ونهضت وفتحت وغزت ومدنت الدنيا وأضاءت القرون بنور حضارتها ٠٠٠ آثار هائلة

---

(١) أنظر : ـ Turgeon : op. cit. p. 270 — 271.

وأنظر أيضا كاريوهنت : الشيوعية نظريا وعمليا ـ ص ٦١ ٠

فى التاريخ البشرى امتدت الى عدة قرون .... وكان ذلك كله بدافع من العقيدة الدينية وحدها .

ان البحث عن فلسفة علمية للتاريخ أمر جميل يستحق العناء ، ولكن اكراه التاريخ وتفسيره تفسيرا خاصا هو المشكلة . فالتاريخ منذ أن بدأ أخذ يكشف عن حقيقة واضحة أن الدين يكتسح البقاع ، يعبر الجبال ويجتاز السهول ويهز الدنيا ويوقظ البشر (١) ، وكان فيما مضى من أقوى الظواهر الاجتماعية وأبرزها تأثيرا فى حياة الناس ، فكيف تسنى للماركسية أن تتجاهله دائما فى الوقت الذى تنادى فيه بوضع فلسفة علمية للتاريخ تستخلص القوانين الطبيعية التى تحكم تطور المجتمعات البشرية ؟

ان النظرية الماركسية لا تفسر لنا الأحداث الهائلة التى أنتجتها المسيحية والآثار الفذة التى قدمها الاسلام . ان هذه الحقيقة قد اعترف بها رجال الفكر الاقتصادى الذين يؤرخون للمذاهب الاقتصادية . (٢) فالعلامة موسكا — الأستاذ بجامعة روما — يقول انه ليبدو غريبا بالنسبة لنا أننا نضع المذاهب السياسية والدينية فى مقام الآثار ولا نفسح لها اطلاقا مكانة السبب (٣) . ويصر الاستاذ لوى بودان على هذا الرأى أيضا قائلا ان العواطف تلعب — بالنسبة للمجتمع والفرد — دورا أهم من الدور الذى تلعبه المصالح ، بل ان التاريخ ليكشف لنا عن أن أعظم الكفاح وأقواه وأطوله مدى كان هو الكفاح الدينى . وانها لمقامرة أن نحاول أن نشرح استشهاد الألوف فى سبيل المسيحية بالوقائع الاقتصادية وحدها (٤) .

٢٩٨ — ان ماركس تجاهل أيضا دور الفكر :

فان الفكر قد يحدث من التغيير أضعاف ما قد يحدثه تطور قوى الانتاج، ويجب ألا نقول ان كل فكرة تنتج عن تغيير فى القوى الاقتصادية لأن هنالك أفكار عظيمة (كالأديان) تنتج دون أى تغيير ملموس فى الحياة الاقتصادية

---

(١) — Turgeon : op. cit 248 et ss.

(٢) أنظر
— Gonnard : Histoire des doctrines économiques, p. 232.

(٣) — Mosca : Histoire des doctrines politiques, p. 290 et ss.

(٤) — Louis Baudin : précis d'histoire des doctrines économiques, p. 185.

« كما حدث فى الاسلام فهو قد نزل فى شبه الجزيرة العربية دون أن يسبقه أى تطور فى قوى الانتاج فى المنطقة » (١) ٠

ان ماركس اذ يتجاهل الفكر _ والدور الذى يلعبه فى تاريخ التطور البشرى _ لا يستطيع أن يقدم لنا السبب عن تطورها من العصر الحجرى الى العصور الحديثة ، وكيف كانت مقصورة فى بادىء الأمر على أدوات الصيد من القوس والسهام ثم أصبحت فى العصر الحديث تضم المصانع الواسعة الأرجاء الغزيرة الانتاج ، ولكن فاته أن يحدد لنا السبب الحاسم فى هذا التطور : هل هو تطور المـادة أم تطور الفكر ؟ هل تطورت القوس والسهام من تلقاء نفسها لتصبح مصانع هائلة أم أن هذا التطور كان نتيجة تقدم ومدنية ؟ وهذا التقدم ألم يكن ثمرة الفكر ونتيجة للاختراعات الذهنية (٢) ؟

ان الكثيرين ممن كتبوا فى تاريخ الفكر السياسى والاقتصادى يندوون بما ذهبت اليه الماركسية من اهمال للدور الذى يلعبه الفكر فى تاريخ التطور الانسانى ، بما فيه الفكر الماركسى نفسه ، ويرون أن من الخطأ أن يقال ان مجرد التطور فى وسائل الانتاج يحتم _ وحده _ تطور المجتمع كله ويدفعه الى اتجاه جديد دون أن يكون للفكر ورجال الفكر دور فى اختيار هذا الاتجاه (٣) ٠

وعلى حد تعبير العميد شارل تيرجون _ عميد كلية الحقوق بجامعـة رين سابقا _ فان التطور فى المجتمعات البشرية لا يأتى بشكل أعمى وانما بشكل مبصر ، ولكى يعيش شىء جديد فان ارادة الذين يريدونه يجب أن تتغلب على ارادة الذين لا يريدونه ٠ فالتقدم لا يكون نتيجة للتطور الآلى وانما نتيجة لجهد بشرى مبصر ٠ فالانسان وارادة الانسـان لا يمكن اهمالهما فى احداث التغيير ٠ ان ماركس قد اهتم بالمـادة لأنها هى وحدها التى يحسها ، وأنكر الفكر لانه لا يحس ٠ ومادمنا قد دخلنا فى نطاق المحسوسات فاننا نقول على الفور ان الانسان ليس مجرد مادة ، وان الفكر وان كان نتاج

---

(١) — Turgeon : op. cit P. 85 et ss.

(٢) — Gonnard : op. cit. P. 322.

(٣) أنظر الاستاذ فؤاد دهمان : محاضرات فى المذاهب الاقتصـادية الكبرى _ ص ١٢٥ وما بعدها ٠

وأنظر أيضا Mosca : المرجع السابق ص ٢٩٠ وما بعدها ٠

المخ ، فان المخ ليس مادة كسائر المـادة • فالمخ عضو فى الانسان ، والانسان ليس مادة فحسب •

ان الفلسفة فى هذا المجال قد تشعبت بها المسالك • فقد حاول الفلاسفة تارة أن يحصروا الانسان فى « العقل » وتارة أن يحصروه فى « المـادة » ، ولكن الفكر المعاصر وصل الى حل سليم اذ رأى أن الحياة الانسانية تتعدى هذه الكوادر المؤقتة ، وأنها خليط من الآلية والفكر ، حيث يتبدى الذكاء والعقل وينمو كلاهما بواسطة عناصر طبيعية وقوى مادية • فهنـاك اذن نصيب فى الاثنين : فى العلوم الوضعية sciences positives حيث تنتمى المادة ، وفى العلوم الاخلاقية sciences morales حيث الروح والعقل والارادة • وهذا الازدواج فى الاختصـاصات انما يرجـع الى تعدد الجوانب فى الحياة البشرية (١) •

٢٩٩ – ان ماركس قد تجاهل الطاقات الروحية للشعوب : التى تنبع من أديانها ومثلها العليا • وقد كان ممن عنوا بابراز ذلك العلامة جونار – الاستاذ السابق بكلية حقوق ليون – فقال « ان المـادية التاريخية تجد أمامها نظرية أخرى هى « الذهنية التاريخية » l'intellectualisme historique التى تجعل من الافكار والمفاهيم التى يدين بها الشعب عاملا من أهم العوامل فى نمـوه وتطوره ، وهى فى نفس الوقت ترفض أن تتجاهل الاثر الفعال للافـراد والصـفوة المختارة لتقيم وزنا للكتـل الكبيرة التى تحكمها المصـالح والغرائز » (٢) •

فليس غريبا أن يرفض كثير من الاشتراكيين – وعلى رأسهم الاشـتراكى الفرنسى جان جوريس – قبول الحتمية التى تفرضهـا « المادية التاريخية » متجاهلة بها أثر العوامل المعنوية كالدين والفكر والطاقات الروحية للشعوب • ولذلك فنحن نرى جوريس فى مقدمته لكتاب « التاريخ الاشتراكى » يوافق على « التفسير الاقتصادى للتاريخ » ولكنه يضيف اليه « الذهنية التاريخية » أيضا فيقول : « انكم فى نفس الوقت الذى تستطيعون فيه تفسير كل ظواهر التاريخ بالتطور الاقتصادى البحت فانكم أيضا تستطيعون تفسيرها بالرغبة

(١) — Charles Turgeon : Critique, de la conception matérialiste de l'histoire, p. 307 et ss.

(٢) — Gonnard : Histoire des doctrines économiques, p. 323.

القلقة ، الدائمة ، التى تحسها الانسانية نحو شكل أحسن من أشكال الوجود» ، فالانسانية تستطيع أن تبحث عن مستقبل أفضل سائرة فى أحد طريقين : الاول صعب وشاق تسود فيه الضرورة الاقتصادية والآخر واسع وباسم يختـاره العقل الحر (١) ٠ ان العقل البشرى عند ماركس لا دور له ، أنه فى أفـكاره ومعتقداته مجرد انعكاس للوضع الاقتصادى لقوى الانتـاج ٠ ولن تسـتقيم الامور الا اذا أفسحنا له مكانا فى التطور يجعله جديرا بآدمية الانسان ٠

(١) — Turgeon : op. cit p. 305.

الباب الرابع

الدين والأسرة

فى ظل التفسير الاقتصادى للتاريخ

٣٠٠ ـ رأى الماركسية فى الدين :

لقد تأثرت الماركسية بنظرتها المادية فى التاريخ والفلسفة وطبقتها فى سائر المجالات فأدت الى انكار الدين انكارا تاما · وهى فى بداية تفكيرها قد وجدت فى آراء الفيلسوف الالمانى فويرباخ سندا قويا ·

فقد كان فويرباخ من السابقين فى هذا المجال الالحادى عندما قال بنظريته الالحادية الشهيرة : « أن ليس الله هو الذى خلق الانسان وانما الانسان هو الذى خلق الله · لقد خلق الانسان هذا الاله وتخيله قائما فى السماء وخلع عليه أحسن ما فى الانسان من صفات العدل والخير والجمال · فأصبح الاله صورة مثالية للانسان · وهذا الوهم الكاذب قد يكون نصف كارثة فى حد ذاته ، أما وقد تحول الى صنم يضغط على فكر البشرية فانه يغدو كارثة كاملة · ذلك لان الانسان لم يكتف بأن صنع هذا الاله بل أخذ يمعن فى الخضوع له واطاعة أوامره والتضحية من اجله » (١) · فكأن الانسان فى النهاية قد خضع لوهم ليس له وجود ·

وجاء ماركس بعد ذلك فهلل لهذا الالحاد وكبر ، وأخذ يطوره ويدعمه ليجعل منه جزءا أساسيا فى مذهبه وفلسفته · فقال ان الدين ليس سوى« ناتج اجتماعى شديد الارتباط بشكل معين من أشكال المجتمع » · واذا نحن قضينا على هذا الشكل الذى يحتم على الافراد الخضوع لهذه الاوهام فاننا نقضى على الوهم الذى قام نتيجة له وهو الدين · وأضاف ماركس الى هذا الهراء السابق هراء جديدا فقال ان البشر يخضعون للاله اما بدافع المصلحة كما يفعل رجال الدين ، أو فى ظروف خيبة الامل كما هو حال المستضعفين الذين يحاولون الهروب بكل وسيلة من حياتهم القاسية فيفكرون فى الآلهة وفى الحياة الاخرى بعد الموت ، وهم بذلك يعيشون فى وهم يسرى عنهم · ومن

(١) — L. Feurbach : Essence du christianisme. trad, J. Roy, P. 27 et ss.

هنا فقد جاء قول ماركس : « ان الدين أفيون الشعوب » ، انه يقدم للشعوب سعادة وهمية كتلك السعادة الوهمية التى تمنحها المخدرات (١) ٠

واذا سئل ماركس من الذى خلق الكون ومن الذى يسيره فانه يجيب على ذلك بأن العالم بأسره ليس سوى مادة فى حالة تطـور أبدى ٠ ولكن من الذى خلق هذه المادة وأوجدها ؟ ان الماركسية بأسرها لا تقدم على هذا التساؤل جوابا ، وكل ما عندها هو قول انجلز : « التساؤل عمن جعل الاشياء هكذا ٠٠ هذا هراء سخيف » (٢) ٠

ولسنا فى حاجة لان نناقش هذا الهراء الذى جاءت به الماركسية فى هذا الشأن ، فوجه الخطأ والضلال واضح فيه أشد الوضوح ٠ فاذا كان الدين عندها « ناتجـا اجتمـاعيا شديد الارتباط بشـكل معين من أشكال المجتمع » ينتج من تطور قوى الانتاج والعوامل الاقتصادية وحـدها ، فاننا نريد أن نعرف : ما هى العوامل الاقتصادية التى تغيرت ، وما هى التطـورات التى دخلت على قوى الانتاج فى الجزيرة العربية فى القرن السادس الميلادى فأدت الى نزول الدعوة على محمد بن عبد الله ؟ واذا كانت العوامل الاقتصـــادية ذات أثر حاسم فى هذا الشأن فلماذا لم تتوال الاديان سريعا بعـد الـدين الاسلامى نتيجة للتغير الهائل فى الظروف الاقتصادية وقوى الانتاج منذ القرن السادس الميلادى ؟ ولماذا لم يأت الآن دين جديد بعد أن بدأ العالم كله مرحلة الانطلاق فى الكشوف الذرية وغزو الفضاء ؟

٣٠١ ـ تطبيق الفلسفة المادية فى مجال الاسرة :

لقد جاءت الماركسية فى هذا المجال بخطأ من أخطائها الكبرى عندما نظمت الاسرة فى ظل فلسفتها المادية البعيدة عن كل قيم روحية ٠

وقد بدأ ماركس يضع المبادىء الاولى فى هذا المجال فعاب على « المجتمع البورجوازى » أنه ينقسم الى أسر عديدة تستقـل كل واحدة عن الاخـرى وتتعارض مصـالحها » وفى داخـل كل أسرة فان « المرأة والاولاد انما هم عبيد للرجل » ٠ فهذا المجتمـع البورجوازى يعيبـه فى نظر ماركس أنه قـد

(١) — Marx : Critique de la philosophie de droit de Hegel, in oeuvres philosop. Costes, t. I p. 83 et ss.

(٢) انجلز : جدل الطبيعة ـ ٧٢ ٠

جعل من الاسرة الخلية الاولى فيه ، ولذلك فان المجتمع المثالى ، المجتمع الشيوعى ، يجب أن يكون كله كتلة واحدة وتنتهى الاسرة كخلية صغيرة فيه (١) • فعهد الاسرة الصغيرة يجب أن ينتهى ليبدأ عهد الاسرة الكبيرة المكونة من المجتمع كله •

وجاء انجلز فتولى تأكيد هذه المعانى ووضع لها تفصيلاتها فقال ان انفراد الرجل بأمرأة واحدة لم يكن ـ فى نشأته الاول ـ ثمرة حب شخصى ، وانما كان نتيجة لدوافع اقتصادية بحتة • فقد تغيرت الظروف الاقتصادية ، وحلت الملكية الفردية محل الملكية الجماعية « الشيوعية » التى كانت سائدة فى فجر التاريخ فنتج عن ذلك أن ظهرت سلطة الرجل ووجب أن ينسب الاولاد اليه ليرثوا بعد ذلك ثروته • فزواج المرأة الواحدة برجل واحد كان اعلانا للنزاع بين الجنسين لم يكن قد عرف فى مرحلة ما قبل التاريخ ، فأول تناقض بين الطبقات ظهر فى التاريخ يتفق فى توقيته مع نمو التناقض بين الرجل والمرأة فى الاسرة ذات الرجل الواحد ، ومثل هذه الاسرة فيها تسلط من جنس الذكور على الاناث تماما كتسلط طبقة على طبقة (٢) •

ثم مضى انجلز يقول بعد ذلك ان تحرير المرأة ومساواتها بالرجل سيغدو مستحيلا أذا ما ظلت المرأة فى مجال الاعمال المنزلية وحدها بعيدة عن الوظائف العامة • ولذلك فانها يجب أن تساهم فى هذه الوظائف لتكسب مثل ما يكسب الرجل ، وبذلك يتم تدمير الاساس الاول الذى قام عليه نظام الزواج وهو تبعية المرأة للرجل (٣) •

ومثل هذا الوضع ـ عند انجلز ـ يحول العلاقات بين الجنسين الى علاقات خاصة لا شأن للمجتمع بها ولا تهم الا أصحابها • وهذا التحول يغدو ممكنا اعتبارا من اللحظة التى يتم فيها الغاء الملكية الخاصة ، وتربية الاطفال تربية جماعية « فيعطى المجتمع نفس القدر من العناية لجميع الاطفال سواء كانوا شرعيين أم طبيعيين (٤) • وبذلك يتم تدمير الاساس الثانى الذى قام عليه

---

(١) — Marx : Idéologie allemande, oeuvres philos. t. 6, Costes,. p. 172 et ss.

(٢) — Engels : L'origine de la famille, de la prpriété et de l'Etat. Costes, p. 65et ss.

(٣) — Engels : op. cit. p. 211.

(٤) — Engels : op. cit. p. 74—75.

نظام الزواج وهو تبعية الابناء لآبائهم (١) ٠

ويترتب على مثل هذه الاوضاع عند انجلز « ألا خوف من انجاب الاولاد الطبيعيين » ٠ فهو يقول فى هذا المجال : انه اذا زالت عن الفرد مسئولية الاطفال زالت عنه المشاغل الاقتصادية والاجتماعية الخاصة بهم ٠ ومن ثم فلا يغدو ثمة مانع يمنع الفتاة من أن تمنح نفسها دون خوف لذلك الذى تحبه ٠ فينتج عن ذلك بالطبيعة مزيدا من الحرية فى العلاقات الجنسية ورأيا عاما أقل شدة فى مسائل الشرف » (٢)٠

فكل لقاء بين الجنسين تتحدد مدته ـ عند انجلز ـ بالحب وحده ٠ « فالحب وحده هو الذى يشكل تكوين الاتحاد بين الجنسين وهو الذى يحدد له مدته ٠ فاذا ما أحست المرأة أو الرجل بانتهاء هذا الحب فان أيا منهما يستطيع انهاء هذه الرابطة ٠ وبذلك نوفر على الناس أن يخوضوا فى وحل دعوى الطلاق » (٣) ٠

وجاء لينين بعد فأعلن موافقته على الآراء السابقة ، وأشاد بمؤلف انجلز عن « أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة » الذى عرض فيه الآراء السابقة ورأى فيه واحدا من أكبر الاعمال الفكرية الاساسية للاشتراكية المعاصرة (٤) ٠

وأما التطبيق الماركسى فى روسيا والصين فهو قد يطبق هذه الآراء تطبيقا كاملا ، وقد يبتعد عنها ٠ وهذا كله لا يهمنا هنا بقدر ما تهمنا النظرية الماركسية نفسها ٠ فالتطبيق ان ابتعد عن هذه المبادىء دلل على فسادها ، وان أخذ بها فانه لا يحول بيننا وبين مناقشتها مناقشة علمية موضوعية جادة٠

٣٠٢ ـ نقد وتحليل :

فالمجتمع البشرى لا يعيبه على الاطلاق أن يجعل من الاسرة الخلية الاولى فيه مادام أنه لن يجعل الفقر حكرا بالوراثة لغالبية الاسر ويجعل

---

(١) — Engels : principes du communisme, p. 29.

(٢) Engles : L'origine de la famille, p. 81.

(٣) Engles : L'origine de la famille, p. 90.

(٤) أنظر لمزيد من التفصيلات :

— La femme et le communisme, anthologie des grands textes du marxisme, Paris 1951, éditions sociales.

الغنى حكرا بالوراثة لقلة منها • وبالاضافة الى ذلك فان وجودها يمثل وضعا طبيعيا يتفق مع البشرية المتمدينة فى احترامها لرابطة الدم وتقديرها لمعنى القرابة واجلالها للتعاطف المنزه عن الغرض • فالانسان — فى تمدينه — يختلف عن الحيوان فى احساسه بالقرابة وتقديره لما تفرضه من واجبات • فهو يحس بانتسابه الى أب معين وأسرة معينة سهرت عليه صغيرا ، ووجب أن يسهر عليها بدوره كبيرا • ان البشرية تختلف فى ذلك عن مجتمع السوائم الذى لا يحس الحيوان فيه بأب أو أم ، وانما يمرح الجميع فى الماء والكلأ ، تشغلهم حاجاتهم المادية والجنسية وحدها ، ولا بأس بعد ذلك ان عاشر الحيوان أمه أو بنته أو أخته ، فهذه الصلات لا تمثل له معنى محددا ، وكل ما يهمه أن يتوافر له الماء والكلأ •

ان الانسان يختلف اختلافا أساسيا عن السوائم ، فهو وان كانت له حاجات وغرائز فان له أيضا عاطفة • ولا يمكن لنظرية عامة للدولة متكاملة البنيان — توضع لتحرير الانسان — أن تتجاهل الجانب العاطفى فيه ، وهى ان فعلت أصبحت نظرية عرجاء لا تتفق مع العلم ولا تتفق مع حقائق الحياة• فالماركسية قد اهتمت بغريزة الانسان فأطلقت له حرية العلاقات الجنسية ، واهتمت بأن توفر له بعد ذلك الماء والخبز ، ولكنها تجاهلت عواطفه الاخرى المنزهة عن الغرض : تجاهلت عاطفة البنوة والابوة والقرابة المبنية على نداء الدم •

أنها وان اهتمت بالانسان قد فاتها أن تتعمق فى طبيعته ، فهى قد تصورته « مادة » ومادة فحسب ، فرأيناها منذ قليل تتجاهل الجانب العقلى فيه ، وها هى الآن تتجاهل الجانب العاطفى أيضا •

وأما ما تبرزه الماركسية دائما من أن البشرية قد عرفت الشيوعية الكاملة — فى الجنس والمال — فى فجر التاريخ وفى عهود ما قبل التاريخ فان ذلك لايعنى أن نرتد بها اليوم لتعيش فى تلك المرحلة • لقد كانت البشرية تعيش يومئذ فى الكهوف حياة بدائية تامة ، وليس ثمة ما يحتم اليوم — حتى مع احترامنا للمادية الجدلية — أن نعود لنحيا فى نظام انقضى منذ الوف السنين •

وأما ما يقال من أن المرأة هى العضو المضطهد فى الاسرة لانها تقوم بالاعمال المنزلية ، فهو قول غريب وعجيب • ان وجود المرأة « متفرغة » للبيت والاسرة يكشف عن وظيفة اجتماعية خطيرة ، فهى فى هذا المجال

ليست مساوية للرجل ، انها فى الحقيقة أعظم منه لانها ـ فى ذلك المجـال ـ صانعة الرجال • فالرجل تصنعه امرأتان : أم وزوجة • فالاضطهـاد لا يأتى من كونها متفرغة لحياة البيت والاسرة وانما قد يأتى من تجاهل القـانون لحقوقها وقصوره فى حمايتها • فاذا ما كفل لها المجتمع ـ بنصوص قاطعة ـ الحماية والضمان فانها تستطيع أن تنتج فى هذا المجال أضعـاف ما يمكن أن تنتجه فى أى مجال خر • وهذا يعنى أنها يجب أن تظل حبيسة دارها ، فهى بالخيـــار بين العمل والتفرغ للاسرة ، تختار أيهمـــا حسب ظروفها واحتياجاتها • فالاشتراكية لا تحتم أن تبقى حبيسة الدار ، ولا تحتم فى نفس الوقت أن تترك حياة الاسرة وتفرط فيها •

وأما الترحيب بالابناء الطبيعيين ، والحرص على ايجاد « رأى عام أقل شدة فى مسائل الشرف بالنسبة للعذراء والمرأة على السواء » فانه لا يمكن أن يقوم فى مجتمع يؤمن بالدين وما فيه من قواعد خلقية تنهى عن الرذيلة وتحض على الفضيلة • وفى اعتقادنا فان أكبر أخطاء الماركسية فى هذا المجال ايمانهـا الشديد بفلسفة مادية مجردة ، وابتعادها التام عن القيم الروحية التى تخلـع على الحياة الانسانية معنا ساميا كريما •

الباب الخامس

وضع الحريات فى الدستور السوفيتى

٣٠٣ – تناول الدستور السوفيتى موضوع الحريات العامة فى الفصل العاشر بأسره،وجعل عنوانه :«الحقوق والحريات الأساسية للمواطنين» وقد ضم هذا الفصل المواد ١١٨ وما بعدها حتى المادة ١٣٣ ٠ وسوف نعرض أولا نصوص الدستور الواردة فى هذا الموضوع ثم نأخذ فى تحليلها فى ضوء الايديولوجية الماركسية ٠

فالمادة ١١٨ تنص على أن : « مواطنو الاتحاد السوفيتى لهم الحق فى العمل ، أعنى لهم الحق فى أن يشغلوا وظيفة يدفع لها أجر يقدر طبقا لنوع ومقدار العمل المقدم فيها ٠

« وحق العمل يتحقق بالتنظيم الاشتراكى للاقتصاد القومى ، والزيادة المستمرة للقوى المنتجة فى المجتمع السوفيتى ، والقضاء على احتمال حدوث أزمات اقتصادية ، والقضاء على البطالة » ٠

والمادة ١١٩ تنص على أن « مواطنو الاتحاد السوفيتى لهم الحق فى الراحة ٠

« وحق الراحة يتحقق بانقاص نهار العمل الى سبع ساعات بالنسبة للغالبية العظمى من العمال ومنح اجازات سنوية للعمال والمستخدمين مع بقاء الاجر ، مع ايجاد شبكة واسعة من المصحات والنوادى وبيوت الراحة تحت تصرف العاملين » ٠

المادة ١٢٠ : « مواطنو الاتحاد السوفيتى لهم الحق فى الاعانة المادية فى حالات الشيخوخة والمرض وفقد القدرة على العمل ٠

« ويكفل هذا الحق انتشار واسع للتأمين الاجتماعى للعمال والاجراء على نفقة الدولة ، ورعاية طبية مجانية للعمال ، وشبكة واسعة من مراكز الاستشفاء توضع تحت تصرفهم » ٠

المادة ١٢١ : « مواطنو الاتحاد السوفيتى لهم الحق فى التعليم »

« وهذا الحق يتحقق بالتعليم الأولى العام المجانى ، وبمجانية التعليم فى مراحله بما فيه التعليم العالى ، ونظام المنح الدراسية التى يستفيد منها الأغلبية الكبرى من طلبة المدارس العـــالية ، والتعليم المدرسى بلغة الأم ، وتنظيم تعليم فنى يعطى للعمال فى المصانع ، والمزارع (الســوفخوز) ، وفى مراكز الآلات والجرارات والكلوخوز » ٠

والمادة ١٢٢ : « ان حقوقا مســـاوية لحقوق الرجل يجب أن تمنح للمرأة فى سائر مجالات الحياة الاقتصادية والعامة والثقــافية والاجتماعية والســـياسية ٠

« ان امكان تحقيق هذه الحقوق بالنسبة للمرأة يكفله منح حقوق للمرأة مساوية الرجل من حيث العمل ، والأجر ، والراحة ، والتأمين الاجتماعى ، والتعليم ٠ كما يكفله حماية الدولة لمصـــالح الأم والطفل ، ومنح المرأة اجازة حمل بأجر ، مع شبكة واسعة من دور الولادة والحضـــانة وحدائق الاطفـــال » ٠

المادة ١٢٣ : « ان المساواة فى الحقوق بين موظفى الاتحــاد السوفيتى بغير تمييز بينهم بسبب القومية أو الجنس ، فى سائر مجــالات الحيــاة الاقتصادية ، والعامة ، والثقافية ، والاجتماعية ، والسياسية ، هو قانون لا يتقادم ٠

« فكل تطبيق مباشر أو غير مباشر للحقوق ، وكل تقرير لامتيــازات مباشرة أو غير مباشرة للمواطنين بسبب الجنس أو القومية ، وكل حملة للكراهية بسبب الجنس أو القومية ، اشياء يعاقب عليها القانون » ٠

المادة ١٢٤ : « لكى تتوافر للمواطنين حرية الاعتقاد فان الكنيسة فى الاتحاد السوفيتى تكون منفصـــلة عن الدولة ، والمدرســة منفصـــلة عن الكنيسة ٠ وحرية مزاولة العقائد الدينية وحرية الدعاية المضـــادة للدين معترف بها لسائر المواطنين » ٠

المادة ١٢٥ : « طبقا لما تقضى به مصالح العمال ، وتثبيتا للنظـــام الاشتراكى يكفل القانون للمواطنين فى الاتحاد السوفيتى :

(ا) حـــرية الكلام (ب) حرية الصـــحافة

(ج) حرية الاجتمـــاع (د) حـــرية المواكب

« وهذه الحقوق تتحقق بأن يوضع تحت تصرف العمال ومنظماتهم ، عددا من المطابع ، ومقادير من الورق ، وبعض الأبنية العـــامة والشوارع

والبريد ، مع توافر الشروط المادية الأخرى الضرورية لمزاولة هذه الحقوق » .

المادة ١٢٦ : « طبقا لما تقضى به مصالح العمال ورغبة فى تنمية مجهودات الكتل الشعبية فيما يتعلق بالتنظيم والنشاط السياسى فان مواطنى الاتحاد السوفيتى يتمتعون بالحق فى أن يتجمعوا داخل تنظيمات اجتماعية ، ونقابات مهنية ، واتحادات تعاونية ، ومنظمات الشباب ، ومنظمات الرياضة والدفاع ، والجمعيات الثقافية والفنية والعلمية . وأما المواطنون الاكثر ادراكا ونشاطا فى الطبقة العاملة فانهم يتحدون فى الحزب الشيوعى (البلشفى) الذى يعتبر طليعة العاملين فى كفاحهم لنشر النظام الاشتراكى وتقويته ، والنواة القائدة لكل تنظيمات العمال وسائر التنظيمات فى الدولة » .

المادة ١٢٧ : « الحصانة الشخصية مكفولة لمواطنى الاتحاد السوفيتى فلا يقبض على أحد الا بقرار من المحكمة أو بأمر من النيابة » .

المادة ١٢٨ : « يحمى القانون حرمة المسكن وسرية المراسلات » .

المادة ١٢٩ : يمنح الاتحاد السوفيتى حق الالتجاء للمواطنين الاجانب المطاردين لدفاعهم عن مصالح العمال أو بسبب نشاطهم العلمى أو كفاحهم من أجل تحرير بلادهم » .

المادة ١٣٠ : « كل مواطن فى الاتحاد السوفيتى مكلف بأن يطيع الدستور ، وينفذ القوانين ، ويراعى نظام العمل ، ويؤدى بشرف واجبه الاجتماعى فى احترام قواعد الحياة فى المجتمع الاشتراكى » .

المادة ١٣١ : « كل مواطن فى الاتحاد السوفيتى مكلف بأن يدعم ويحافظ على الملكية الاجتماعية ، الاشتراكية ، دعامة النظام السوفيتى المقدسة التى لا تمس ، مصدر الثروة والقوة للوطن ، مصدر حياة الرخاء والثقافة لجميع العاملين » .

« وان الأشخاص الذين يعتدون على الملكية الاجتماعية ، الاشتراكية هم اعداء الشعب .

المادة ١٣٢ : « ان الخدمة العسكرية الاجبارية قانون »

« ان الخدمة العسكرية فى الجيش الاحمر ، جيش العمال والفلاحين هى واجب الشرف بالنسبة لمواطنى الاتحاد السوفيتى » .

المادة ١٣٣ : « ان الدفاع عن الوطن واجب مقـــدس لكل مواطن فى الاتحاد السوفيتى · ان خيانة الوطن ـ سواء تبدت فى انتهاك للقســم ، أو انضمام للعدو ، أو اضرار بالقوة العســـكرية للدولة ، أو تجسس ـ معاقب عليها كأسوأ الجنايات بكل ما فى قانون من شدة » (١) ·

٣٠٤ ـ الحريات ذات مضمون فعلى :

ان الاطلاع على المواد الأربع الاولى (من ١١٨ ـ م ١٢١) يكشف لنا عن أن الديمقراطية الماركسية ـ وهى تنظم الحريات العــامة ـ قـد تبدت منطقية مع نفسها فتحاشت الانتقـــادات التى وجهتهـــا الى الديمقراطية الغربية · فقد عابت على هذه الديمقراطية الأخيرة أنها تقرر للافراد حريات شكلية بلا مضمون فعلى ، وذلك لأن تسلط رأس المال واستغلال الانســان للانسان يجعلان من هذه الحريات مجرد حبر على ورق · ومن هنا فقد جاء تساؤل الماركسيين : ما قيمة حرية التنقل مع انعدام ثمن تذكرة القطـــار ؟ وما قيمة حرية التعليم اذا كان الفرد عاجزا عن نفقات الدراسة ؟ وما قيمة حرية الرأى اذا كان الفرد لا يملك ما يطبع به كتابا أو ينشىء صحيفة ؟

فالماركسيون اذن يفاخرون بأنهم ركزوا على الضمانات التى تتقرر للحريات العامة ، واهتموا بتوفير الوسائل اللازمة لمزاولتها · فهم يرون أن الحرية لا توجد بمجرد النص عليها فى القوانين ، وانما تقوم فى ظل نظـام اقتصادى معين · فالكتل الكادحة فى الديمقراطية الغربية لا تستطيع التمتع بحرية فعلية لأنها فى حالة خضوع للطبقة البورجوازية ، تعانى من ضغطها ودكتاتوريتها ، والحرية لا تقوم فى ظل النظام الرأسمالى الذى يبنى على الطمع والقسر والملكية الخاصة واستغلال الانسان للانسان · وعلى حـد تعبير ستالين : فان الحرية الحقيقية لا توجد الا حيث ينتهى الاســتغلال والقسر ، فلا توجد بطالة أو بؤس ، ولايرتعد الانسان خوفا من أن يفقد عمله فى الغـد (٢) ·

انه التصوير الاقتصادى للحرية الذى عرضنا له آنفا ، والذى يصــور الحرية تصويرا اقتصاديا فيراها مجــرد تحرر من سيطرة رأس المال ·

---

(١) B. Mirkine-Guetzévitch : Les Constitutions Europ, T.2, P. 783 et ss.

(٢) Jedryka et Mouskhély : Le droit soviétique,t.I. p. 175
René David : Le droit soviétique, t.I. p. 182.

وقد كان طبيعيا — ازاء ذلك كله — أن يجىء التنظيم الدستورى للحريات العامة على الشكل الذى رأيناه (فى المواد ١١٨ — ١٢١) ٠ فيقرر الدستور أولا مبدأ الحرية ، وفى فقرة تالية يقرر الوسائل المادية الكفيلة بالتمتع بهذه الحرية ٠

٣٠٥ — الحريات التقليدية والحقوق الاجتماعية الجديدة :

ان الديمقراطية الماركسية فى تنظيمها الدستورى للحريات العامة لم تكتف بالنص على الحريات التقليدية — كحرية التعبير وحرية الصحافة وحرية الاجتماع والحرية الشخصية — وانما جاءت أيضا بطائفة من الحريات والحقوق تشبه تلك الحقوق الاجتماعية التى انتهت اليها الديمقراطية الغربية ٠

ولذلك فانها كفلت للمواطنين حق العمل ، وحق الراحة والحق فى الاعانة فى حالة الشيخوخة وفقد القدرة على العمل ، وحاولت أن تكون أوفى من الديمقراطية الغربية فى التنظيم فأشارت بضرورة توفير الوسائل المادية للتمتع بهذه الحقوق ٠

٣٠٦ — الواجبات العامة فى الدستور السوفييتى :

ان الدستور لم يكتف بالنص على حقوق المواطنين وانما عنى عناية خاصة بابراز واجباتهم وتحديدها ، وذلك فى المواد من ١٣٠ الى ١٣٣ ٠ ولعل أهم هذه الواجبات على الاطلاق ذلك الذى نصت عليه المادة ١٣٠ وأعنى به « احترام قواعد الحياة فى المجتمع الاشتراكى » ٠ وهذه القواعد قد رسمت الفلسفة الماركسية حدودها ، ولم ينس الدستور أن يلخصها فى الفصل الأول ٠ وعلى الرغم من أن هذا التلخيص قد جاء وافيا فان المصدر الاساسى الذى تستقى منه هذه القواعد هو المذهب الماركسى نفسه كما وضعه مؤسساه ماركس وانجلز ، وما أدخل عليه بعد ذلك من تعديل أريد به ستر نقاط الضعف الكثيرة المنتشرة فيه ٠

واذا كان الواجب السابق يمثل الواجب الاساسى فى الواجبات الملقاة على عاتق المواطن فان ما أورده الدستور فى المواد الاخرى يعد تطبيقا بسيطا له ٠ فواجب العمل مثلا ، والمحافظة على الملكية الاشتراكية ، والدفاع عن الوطن وأداء الخدمة العسكرية كلها تعد تطبيقات طبيعية « لاحترام قواعد الحياة فى المجتمع الاشتراكى » (١) ٠

(١) Jedryka et Mouskhély : op. cit. p. 161.

٣٠٧ - هذه الحريات ذات قيمة نسبية :

لقد قلنا أكثر من مرة ان الماركسية قد أصابت اذ لفتت الانظار الى المضمون الاقتصادى للحـــرية ، ووجوب تهيئة الجو الملائم للتمتع الفعلى بالحريات · وهذا الوضع يمثل نصف الحقيقة فقط ، ونصف الحقيقة الثانى أن الحرية يمكن يعتدى عليها لا من رأس المال وحده ، وانما من سلطة الدولة أيضا · فوجب اذن أن نحمى الفرد أيضــا من مثل هذا العـــدوان · وهذا الوضع الاخير لاتسلم به الماركسية على الاطلاق · فهى لا تتصور أى عدوان يمكن أن يقع من الدولة على الفــرد · فالدولة التى تقودها دكتـــاتورية البروليتاريا انما تعمل لصالح الافراد ، وتهدف الى انهاء المرحلة التمهيدية لتصل الى المرحلة النهائية مرحلة الشيوعية الكاملة ، ولا يتصور أن تعتدى هذه الدولة على الأفراد ولا يتصور بالتالى أن يكون للأفراد أية ضمانات ازاءهـــا (١) ·

ومثل هذا الوضع بغير شك بالغ الغرابة ، وهو الذى يهيىء السبيل بعد ذلك الى الاستبداد · وهو فى مبادئه الأولى يستند على التصوير الفلسفى لفكرة الحرية · فالحــرية عندهم تتلخص فى معرفة القــوانين الطبيعيـــة والقوانين الاجتماعية وامكان استخدامها فى الحياة اليومية » فالحــرية اذن بعبارة وجيزة هى « معرفة الضرورة أو ادراك الضرورة » · والضرورة تحتم فى المرحلة الاولى - من مرحلتى الدولة - قيام الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا، وهذه الدكتاتورية يجب ان تكون ذات سلطة مطلقة لا تعرف أمامها قيودا أو حدودا ، فلا يمكن أن تقيد بدعوى الحريات الفردية لأن هذه الحــريات لن تتحقق تحققا كاملا الا فى مرحلة الشيوعية · ومع ذلك فان الفــرد يبدو فى ظلالها حرا، لان الحرية هى ادراك الضرورة، والضرورة تحتم الخضوع ،فهذا الخضوع للسلطة خضوع حر لان الانسان يدرك سببه ويدرك ضرورته (٢) ·

فالحريات اذن لا يمكن ان تبتدى كقيد يرد على سلطة الدولة فيمنعها من الاعتداء على النشاط الفردى ، ولا تتبدى كرخص يســتطيع الفــرد أن يستعملها عندما يشاء · فالماركسية تنكر القانون الطبيعى ولا تتصور أن تكون هنالك حقوقا سابقة على نشأة الدولة ويجب على الدولة أن تحترمها·

---

(١) René David : Le droit soviétique, t.1 p. 182.

(٢) Jedryka et Mouskhély : op. cit. p. 162.

ومن هنا فقد جاء نص المادة ١٢٥ التى جعلت استعمال الحريات الواردة فيها خاضعة لمقتضيات النظام الماركسى الذى يقوم فى هذه المرحلة على تثبيت دعائم دكتاتورية البروليتاريا وسلطاتها الثورية المطلقة (١) ٠

٣٠٨ - الحرية الحقيقية لا تكون الا فى مرحلة الشيوعية :

ان الدستور السوفيتى اذ حتم على الدولة أن تتولى توفير الوسائل المادية للتمتع بالحريات العامة قد قضى على هذه الحريات دون أن يدرى ٠ ذلك أنه قد تصور أن الحرية لا يمكن أن تقوم الا مع وسائلها المادية ، وتصور أن هذه الوسائل المادية لا يمكن أن توفرها سوى الدولة (نتيجة للاوضاع الخاصة بدكتاتورية البروليتاريا) ٠ فالحرية اذن لا تقوم الا فى الحدود التى تسمح بها الدولة ، فهى خاضعة لها خضوعا تاما ٠ ومثل هذا الوضع يجعل تنظيم الحرية فى الدستور السوفيتى فى وضع مشابه أو أدنى من تنظيمها فى الدساتير الغربية ٠ فان الحريات فى هذه الأخيرة يضغط عليها تسلط رأس المال ، وهى فى الماركسية تضغط عليها سلطة الدولة ٠

وعلى أية حال فان الماركسية لا تتصور الحرية الحقيقية الا فى مرحلة الشيوعية الكاملة وزوال الدولة ، حين يزول خضوع الافراد لتقسيم العمل ، ويتخلصون من آثار الاستغلال التى فرضتها الرأسمالية ، وتتغير عقلياتهم وتزدهر قوى الانتاج وتتفجر مصادر للثروة الجماعية تفيض بخيراتها فى سخاء ٠

فالحرية الحقيقية لا توجد مع دكتاتورية البروليتاريا لانها بحكم وضعها تكره الحدود والقيود ، فتغدو الحرية فى ظلالها ، خضوعا « حرا » لأن الانسان يعرف سببه ٠ وهذا القول يعنى بالبداهة ألا توجد حرية على الاطلاق ٠ فالحرية تتنافى مع الخضوع ، واذا كان الخضوع ضروريا فان ذلك يعنى ان انتفاء الحرية ضرورى ٠

والحرية - بالاضافة الى ذلك - لا يمكن أن توجد فى مرحلة الشيوعية ، وذلك لأنها مرتبطة بالسلطة والسلطة على الأشخاص منتفية تماما ، ولن توجد حرية بلا سلطة ٠

---

(١) René David : op. cit. p. 183.

ومثل هذه الاسس الفلسفية الخاطئة هى التى مكنت - فى عهد ستالين - للاستبداد وسحق الحريات ، وهى التى تجعل هذا الاستبداد أمرا ممكن الحدوث مرة بعد أخرى .

٣٠٩ - الحريات العامة فى التطبيق العملى :

ولا يهمنا هنا ونحن نحدد الاطار العام للنظرية العامة للدولة فى المذهب الماركسى أن نعرض مرة أخرى للحرية الجديدة التى أقامها هذا المذهب فى العلاقات بين الجنسين ، ولا لتلك الحرية التى جعلها للدعاية ضد الدين . فرأى الماركسية فى هذا الصدد واضح البطلان ظاهر الخطأ ، وقد أحس الماركسيون أنفسهم بشطط الماركسية فى هذا المجال وبعدها عن كل طابع علمى ، وجنوحها الى ايجاد تنظيم من وحى الخيال لا من وحى الواقع ، وهو ما عابه ماركس بالذات منذ البداية على المذاهب الاشتراكية التى سبقته عندما أطلق عليها مذاهب الاشتراكية الخيالية .

ولذلك فان كثيرا من الماركسيين يحاولون اليوم أن يبينوا أن التطبيق العملى لم يأخذ بالحريتين السابقتين وأن الاسرة كخلية أولى فى المجتمع مازالت باقية ، وأن الزواج مازال باقيا . وأن الدين نفسه لا يتعرض هناك للقسر وانما يعامل بما يشبه قواعد التعايش السلمى ، ويترك وشأنه على ألا يعوق التقدم الاجتماعى . ونحن نسعد بمثل هذه التأكيدات ، واذا سلمنا بصحتها فانها تكون فى حد ذاتها اعترافا من الماركسيين بفساد بعض الأسس الكبيرة فى النظرية الماركسية

فالنظرية الماركسية فى هاتين الحريتين قد ارتكبت خطأ لا شك فيه . وسواء أصر التطبيق العملى على هذا الوضع الخاطىء أو ابتعد عنه فان الامر فى كلا الحالين لا يتغير . فان النظرية قد ضلت الطريق ، وبان فساد بعض الأسس الكبرى التى قامت عليها .

٣١٠ - والحقيقة التى لاشك فيها أن الماركسية - وهى تحدد النظرية العامة للدولة - قد أصابت اذ لفتت الأنظار الى وجوب توفير الجو الاقتصادى الملائم للتمتع بالحريات ، والغاء استغلال الانسان للانسان . فهى قد نجحت فى ان تسترعى الانتباه الى عدم كفاية التصوير القانونى للحرية . ولكنها وقفت عند هذا الحد ، وتوالت أخطاؤها بعد ذلك .

فهى اذ تعتمد على الاقتصاد كعامل وحيد حاسم فى تحديد شـــكل الأنظمة قد فسرت كل شىء تفسيرا اقتصاديا ، وفات عليها أن ترى الجوانب الأخرى المؤثرة فى الحياة البشرية • ومن ثم فقد فاتها أن تدرك أن للحرية مظهرا آخر - الى جانب التحرر من سلطان رأس المال - هو التحـــرر من سلطة الدولة وأجهزتها الادارية •

وهى اذ جعلت الحكم يستند - فى المرحلة الاولى من مرحلتى الدولة - على دكتاتورية البروليتاريا ، وجعلت منهـا دكتاتورية ثورية ذات سـلطة مطلقة ، فانها بذلك قد هيأت السبيل الى الاستبداد وازهـــاق الحريات وتجاهل الضمانات القانونية تجاهلا تاما •

وهذا الوضع بشقيه هو الذى ساعد على اهدار الحريات فى عهد ستالين ، وهو الذى يهيىء السبيل لتكرار ذلك اذا وجد عندهم ستالين آخر • فالعيب انما يرجع الى النظرية الماركسية نفســها والى فساد الأسس الفلسفية التى أقامت عليها نظرتها الى الحريات العامة •

الباب السادس

الدستور وسيادة القانون
فى النظرية العامة للدولة

٣١١ - لقد نظرت الماركسية الى الدستور والقانون نظرة خاصة جردتهما من المكانة التى كان يمكن أن يتمتعا بها كضمان للأفراد من عنف الأجهزة وسلطة الدولة ٠

فالدستور - مثلا - ليس سوى « تعبير عن العلاقة الحقيقية للقوى الموجودة فى الصراع بين الطبقات » ٠ ان لينين قد أراد بهذا التعريف أن يميز بين « الدستور المادى » و « الدستورى الشكلى » ٠ فالأول يمثل القوة الحقيقية التى تزاول داخل الدولة » ٠ هذه القوة التى توجه نشاط الحكومة ، وتسير أجهزتها ، وهى المصلحة الاقتصادية للطبقة الحاكمة ٠ وأما الثانى - الدستور الشكلى - فهو مجرد اعلان عن وجود هذه القوة ٠ فالدستور المادى له أهمية كبرى ، وأما الدستور الشكلى - الوثيقة ذات المواد - فهو مجرد قصاصة ورق (١) ٠

وهذا الوضع يؤدى بالضرورة الى عدم احترام النصوص الدستورية، فهى مجرد اعلان عن مصالح الطبقة الحاكمة ٠ وفى ظل دكتاتورية البروليتاريا فان مصلحة الطبقة الحاكمة تتركز فى سحق القيم القديمة ، فلايهم اذن ان تم هذا الامر طبقا للدستور أو تم بطريقة أخرى ٠ هذه هى «الشرعية الثورية» la légalité révolutionnaire وأولى مبادئها أن مصلحة الثورة هى القانون الأساسى فى الدولة ، فكل ما يخدم الثورة صحيح ومشروع ، هكذا بغير تحديد وبغير قيود ٠

وقد كان طبيعيا الا تستمر « الشرعية الثورية » طويلا ، فقد استقرت الثورة وثبتت أقدام النظام ، وتطلعت القوميات المختلفة الى بعض الضمانات التى تكفل استمرار نظام الدولة الاتحادية ٠ ومنذ سنة ١٩٢٤

---

(١) Jerdryka et Mouskhély : Le gouvernment de l'U.R.S.S. p. 156

بدأت النصوص الدستورية تجد شيئا من الاحترام ، وجاء الدستور الصادر فى ذلك العام بشىء من الضمانات - فى المجال الاتحادى - كمقابل للواجب الذى ألقاه على عاتق الجميع باحترام أهداف الثورة وتنفيذ مقتضياتها • وازاء هذه الاوضاع فقد بدأ الاتجاه واضحا نحو الابتعاد عن الشرعية الثورية • وقد ازداد هذا الاتجاه وضوحا بصدور الدستور الأخير ، دستور سنة ١٩٣٦ ، ولم يعد المبدأ السائد هو مبدأ « الشرعية الثورية » • وانما أصبح « الشرعية الاشتراكية » • la légalité socialiste

وفى ظل هذا المبدأ أريد للنصوص الدستورية أن تحترم ، لا لانها نصوص فى الدستور ، ولكن لان الدستور الشكلى هنا يتطابق مع الدستور المادى فأصبح « مجموعة من القواعد التى تتمتع بأكبر قدر من القوة القانونية والتى تضع أساس النظام الاجتماعى والسياسى فى المجتمع خدمة لمصالح الطبقة المسيطرة » (١) التى هى بطبيعة الحال طبقة البروليتاريا • فليس ثمة تعارض بين الشكل والواقع • ولذلك فان الشكل يغدو واجب الاحترام •

كان ذلك هو المفهوم بالبداهة ، ولو أنه نفذ لاصبح الدستور - بنصوصه التى تحمى الحريات العامة - ضمانة هامة فى خدمة الحرية ازاء تعسف السلطة• ولكن الواقع كان غير ذلك تماما • فليس هنالك فى النظام السوفيتى فارق بين الدستور والقانون واللائحة • فهم فى المذهب الماركسى يرفضون مبدأ فصل السلطات الذى يميز بين السلطة التأسيسية والسلطات المنشأة : التشريعية والتنفيذية والقضائية ، ويرون فيه مبدأ بورجوازيا لا يتناسب معهم، ويؤمنون بعد ذلك « بوحدة السلطة » ، والنصوص التى تصدر عن هذه السلطة الواحدة تغدو لها نفس القيمة بطبيعة الحال • ويقوم هذا الرأى - عندهم - على أساس أن مبدأ الفصل بين السلطات انما يستخدم كاداة للتوازن بين الطبقات المتعارضة ، فهو يحد ويضيق من سيادة الشعب ويصلح فى مجتمع الطبقات وحده ، أما المجتمع الاشتراكى - فى مذهب ماركس - فهو مجتمع بلا طبقات ، يتمتع « بوحدة » ومن ثم فلاداعى لتجزئة السلطة فيه • وازاء «وحدة المجتمع» فلابد من « وحدة السلطة » (٢) • وبالاضافة الى ذلك فان الفصل بين السلطات لا يمثل ضمانة تحمى الحريات العامة ، لان الذى يحمى

---

(١) Jedryka et Mouskhély : op. cit. p. 157.

(٢) Vedel : Les démocraties soviétique, Fasc. 2. p. 121.

الحريات العامة هو الغاء استغلال الانسان للانسان فقط ٠ فهذا المبدأ معوق ولا فائدة منه ٠

ومثل هذا الوضع لا يجعل ثمة فارق بين الدستور والقانون واللائحة ٠ فالتمييز بينها وأن تقرر نظريا ، الا أنه من الناحية الفعلية يغدو مسألة نسبية ذات طابع داخلى ، تهم السلطة وحدها (١) ٠ فالدستور قد يخالفه القانون ، بل وقد ينتهك فى العمل وتخالف أحكامه فعلا وعلانية دون أن يعد ذلك أمرا غريبا يستتبع أثرا معينا ٠ وقد شوهد فعلا فى التاريخ الدستورى للاتحاد السوفيتى أن السوفيت الاعلى نفسه - سواء فى موعد اجتماعاته أو فى تحديد عدد أعضائه - لم يحفل بأحكام الدستور مرات عديدة وسار على غير ما نصت عليه (٢) ٠ بل انه قد عدل الدستور نفسه (الصادر سنة ١٩٣٦) دون مراعاة لاحكامه الواردة فى المادة ١٤٦ ٠

فنصوص الدستور ليست لها حصانة ازاء البرلمان ، ومبدأ علو الدستور هناك لا وجود له من الناحية العملية ٠ وحتى من الناحية النظرية فانه - أيضا - غير موجود ٠ فالبرلمان مثلا يستطيع أن ينتهك أحكام الدستور كما يشاء وذلك استنادا الى أنه « يقوم بترجمة قوانين التطور الاجتماعى والاقتصادى الى نصوص قانونية » ، ومن ثم فلا يجب أن يتقيد فى ذلك بأى قيد من الدستور أو سواه ، وحقوق الدويلات أيضا والاختصاصات المخولة لسلطاتها الداخلية يمكن أن تنتهك فى العمل ، وذلك لانها - فى نظرهم - غير مجدية ، فالدولة الاتحادية أقامت « وحدة كاملة فى المصالح » بين الاتحاد وأعضائه المختلفة فأزالت بذلك التناقضات بين القوميات المختلفة (٣) ٠

فالنصوص الدستورية لا تعد أعلى نصوص فى البلاد ، وانما يوجد ما يفوقها فى القوة والاهمية ٠ والذى يحتل هذه المكانة العليا هو مبادىء المذهب الماركسى نفسه ٠ انها أعلى من الدستور وأقوى منه ، ومن هنا فان مبادىء دكتاتورية البروليتاريا هى الواجبة التطبيق رغم كل ما ينص عليه الدستور من حريات ورغم كل ما يأتى به من ضمانات ٠

٣١٢ - فالنصوص القانونية سواء جاءت فى الدستور أو فى القانون

---

(١) René David : Le droit soviétique, t.i. p. 223 et ss.

(٢) Towster : Political power. (in Vedel : op. cit. p. 123)

(٣) Jedryka et Mouskhély : op. cit. p. 172.

فانها - فى جميع الاحيان - لاتعد ضمانا يحمى الحرية • وذلك لانها محجوبة بما هو أقوى منها ، بمبادىء المذهب الماركسى نفسه : باقتصاره فى الحرية على التصوير الاقتصادى ، وبما تتطلبه الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا من سلطات مطلقة لا حدود لها •

ودراســة النصوص القانونية تغدو - والحالة هذه - أمرا ثانوى الاهمية• وعبارة « الشرعية الاشتراكية » لا تنصرف الى الدستور والقانون واللائحــة وانما تنصرف قبل هذا وذاك الى المبادىء العامة فى الفلسفة الماركسية (١) • ان هنالك مبدأ هام يسيطر فى هذا المجال : أن النظرية دائما تسبق الدستور، وتسبق القانون أيضا •

٣١٣ - نقد وتحليل : مبدأ الفصل بين السلطات يؤكد الحرية ويدعمها :

ان الماركسية دائما تأتى بنصف الحقيقة ، وتتصور أنها الحقيقة بأسرها• انها ترفض - فى كثير من الاحيان - أن تسير على ساقين وتصر على أن تسير على ساق واحدة بعد أن تقوى عضلاتها •

فهى قد أصابت اذ أبرزت أن القانون وهو يصدر عن الســلطة يكون أداة فى يد الطبقة التى غزت هذه السلطة وسيطرت عليها • فدولة الاقطــاع ورأس المال المستغل ذات قانون يخدم كيان هذه القوى المستغلة ويخضــع الكادحين لها • هذه حقيقة لاشك فيها • وعلاجها بطبيعة الحال يكون بالقضاء على دولة الطبقة الواحدة ، دولة الطبقة المستغلة ، وايجاد الدولة الديمقراطية، دولة الاغلبية الساحقة من أبناء الامة • ولكن لا يتصور أن يكون العــلاج هو القضاء على فكرة القانون أصلا ووضع الدستور تحت رحمــة السلطة تخالفه متى شاءت • ان القانون فى خدمة الشعب ، هذا حق لاشــك فيه • ولــكى يكون كذلك فانه يجب ألا يكون منذ البداية متحيزا ضد الكادحين ، ويجب أيضا أن يكون واضحا يفهمه الناس وينظمون علاقاتهم تطبيقا لاحــكامه • انه بهذين الشرطين يكون أداة عادلة ، وأداة نافعة • فاذا جاءت الماركســية وجعلت احترامه أمرا اختياريا للسلطة أنهارت فائدته ، وزالت قيمتــه كضمان يحمى حريات الافراد •

وأما مبدأ الفصل بين السلطات فلم يكن مبدأ بورجوازيا يخــدم رأس

---

(١) Jedryka et Mouskhély : op. cit. 349.

المال وحده ، بل كان فى الحقيقة سلاحا يحمى الكادحين من القوى المتسلطة المستغلة التى كانت قد ركزت سلطة الحكم كلها فى يدها · فهو عقبة فى سبيل الاستبداد والتسلط ، وسلاحا يحمى الحريات العامة · ولو أننا رجعنا الى كتابات صاحبه ـ الفقيه الفرنسى مونتسكيو فى كتابه روح القوانين ـ فسوف تبدو لنا هذه الحقائق أوضح ما تكون · « اذا اجتمعت لفرد أو هيئة السلطة التشريعية والتنفيذية فلا يكون هنالك حرية على الاطلاق ·· بل ولا يكون هنالك حرية اذا لم تكن سلطة القضاء منفصلة عن سلطة الحكم وسلطة التنفيذ ·· انها لتجربة ـ منذ الازل ـ أن الانسان اذا ملك سلطة فانه أميل الى اساءة استعمالها ، ويذهب فى ذلك الى أن يجد حدودا يقف عندها · ولكى لا يستطيع الفرد أن يسىء استعمال سلطته فان الوضع يجب أن يكون : أن السلطة تحد السلطة » ·

وأما أن وحدة الشعب تتطلب « وحدة السلطة » فانه كلام غير دقيق ، وغير صحيح · فالشعب هو دائما مصدر كل سلطة ، وهذا لا يعنى أن تكون السلطات كلها فى نفس الهيئة أو نفس الشخص ، فالشعب لا يستطيع أن يزاول بنفسه السلطات الثلاث التنفيذية والتشريعية والقضائية ولذلك فهو يخلق هيئات ينيط بكل منها أن تزاول باسمه سلطة معينة ·· فالاعتراف بالشعب يعنى أن ترتد السلطات كلها اليه · فتسير كلها طبقا لمشيئته ، ولكنه لا يعنى مطلقا أنه يتحتم وضع السلطات كلها تحت تصرف هيئة واحدة أو فرد واحد · ان مثل هذا الوضع لا يكون تكريما للشعب وانما استهانة به واجبارا له على أن يكبل بالقيود قدميه ·

٣١٤ ـ مبدأ الشرعية أو مبدأ سيادة القانون لا وجود له أصلا :

ان مبدأ الشرعية ـ أو سيادة القانون ـ يمثل بلا أدنى شك ضمانة قوية للحرية ، وهذا المبدأ له شقين : شق شكلى وشق مادى ، وهما يتمثلان فى الشرعية الشكلية ، والشرعية المادية (١) ·

فأما الشرعية الشكلية فهى تقضى بمراعاة مبدأ تدرج النصوص ، فكل نص يحترم النص الاقوى منه · اللائحة تحترم القانون ، والقانون يحترم

---

(١) أنظر لدراسة شاملة لهذا الموضوع عندنا مؤلفنا فى « القضاء الادارى ومجلس الدولة » الطبعة الثالثة ص ١٧٧ وما بعدها ·

الدستور • وهذا التدرج فى القوة بين النصوص ناتج عن تدرج السلطات نفسها فى القوة ، فكل سلطة تحترم فى قراراتها السلطة الاقوى منها • وهذا الوضع وان قام فى ظلال مبدأ الفصل بين السلطات فانه لا يقوم فى ظل مبدأ « وحدة السلطات » • فالسلطتان التنفيذية والتشريعية - والسلطة القضائية - هى الاخرى - تندمج كلها معا فى دكتاتورية البروليتاريا (١) • ومن هنا فقد رأينا أن القانون يمكن أن يخالف الدستور •

فالشرعية الشكلية لا مكان لها فى المبادىء العامة للفكر السياسى الماركسى، ومع ذلك فانها يمكن أن تراعى استنادا على اعتبارات الملاءمة وحدها ، على أساس أن الدولة تجد فى ذلك بعض الفائدة فى الوقت الحاضر • ولذلك فقد استقر فى التطبيق السوفيتى أن اللائحة لا تخالف القانون الا فى حالات استثنائية ، وأن مهمتها أساسا هى وضع الاحكام التفصيلية اللازمة لا كمال القانون أو تنفيذ أحكامه • وفى داخل السلطة الادارية فان هنالك تدرج هرمى بين الادارات ، تتقيد فيه كل ادارة بقرارات الادارات الاعلى منها (٢)•

٣١٥ - وأما الشرعية المادية فتقتضى بأن تكون القرارات الفردية متفقة دائما مع القواعد القانونية القائمة ، فتكون تصرفات السلطة حيال الافراد غير مخالفة للقواعد العامة السارية فى البلاد ، فلا تستطيع الادارة مثلا أن تقبض على انسان أو تعتدى على حريته أو تنزل به عقوبة أو جزاء الا فى الحدود وطبقا للاجراءات التى تضعها القوانين •

والشرعية بهذا المعنى لا مكان لها أصلا فى الفكر السياسى الماركسى • فالماركسية تجرد القانون من قيمته وتنظر اليه على أنه مجرد سلاح تستعمله دكتاتورية البروليتاريا • فهو لا يعد كمجموعة من القواعد العليا الواجبة الاحترام ، وانما مجرد سلاح تلجأ اليه السلطة ان وجدته نافعا • وقد أدت هذه النظرة الى اهدار القانون اهدارا كاملا - فى الفترات الاولى للنظام السوفيتى - فكان القانون لا يقيد أحدا ، وكان يمكن أن يصدر من أى هيئة من الهيئات ، وكان دائم التغيير والتعديل (٣) • ولما استقرت الاوضاع لم تتغير النظرة الى القانون كثيرا •

---

(١) René David : Le droit soviétique, t.1. 223.

(٢) René David : op. cit., 224 - 226

(٣) Jedryka et Mou khély : op. cit., p. 168. et ss.

٣١٦ - القانون وسيلة فى يد دكتاتورية البروليتاريا :

فالقانون - فى النظرية الماركسية - ليس سوى جزء من البناء superstructure وهذا البناء يتكون أساسه infrastructure من قوى الانتاج فى فترة معينة من التاريخ وما ينتج عنها من علاقات ، فأساس البناء اقتصادى بحت ، والبناء نفسه يتكون من القانون والدين والاخلاق والنظم الاجتماعية والسياسية ، وكل هذه الاشياء انعكاس لذلك الاساس . فالقانون اذن ليست له قيمة عليا استنادا الى مصادر فلسفية أو مثالية يقوم مستندا عليها وانما هو ناتج للاساس الاقتصادى .

والقانون - بالاضافة الى ذلك - ليس غاية فى ذاته ، انه وسيلة توضع تحت تصرف الحكام لتحقق أهدافهم . فهو بهذه المثابة وسيلة فى يد دكتاتورية البروليتاريا تصفى بها الرأسمالية وتعجل بقيام الشيوعية الكاملة (١) . ووضع القانون تحت تصرف الدكتاتورية وضع بالغ الخطورة على كيان الافراد ، وقد ضاعف من خطورته أن أئمة الماركسية قد ذهبوا الى ضرورة تقوية الدولة وتقوية دكتاتورية البروليتاريا الى أقصى حد مستطاع . فستالين مثلا قد أعلنها صراحة سنة ١٩٣٠ فقال : انها تهدف الى القضاء على الدولة وفى نفس الوقت الى تقوية دكتاتورية البروليتاريا ، هذه التى تمثل أقوى وأعظم سلطة يمكن أن توجد بين أشكال الدول المختلفة التى عرفت حتى الآن ، فتقوية سلطة الدولة الى أقصى حد هو الذى يحقق الشروط التى يمكن أن تختفى فيها » . ولعله أراد أن يقول بذلك ان تقوية سلطة الدولة سوف يكفل انتصار الشيوعية فى العالم فينتهى التطويق الرأسمالى وتتحقق أهداف المرحلة الاولى المؤقتة وتنتقل الدولة الى المرحلة الثانية مرحلة زوال الدولة والشيوعية الكاملة .

- ومن ذلك نرى أن القانون لا يمكن أن يمثل أى قيد على الاطلاق يمكن أن يحد من سلطة البروليتاريا ، فهى سلطة مطلقة تتصرف مع الافراد كما يحلو لها داخل القانون أو خارجه « طبقا لاحكامه أو مع مخالفة كل أحكامه . فهى اذ تتصرف تفترض أنه ليس هنالك قانون على الاطلاق .

---

(١) Jedryka et Mouskhély : op. cit. p. 168 et ss.

وتطبيقا لذلك فان القاعدة العامة - فى الشرعية المادية - أن القرارات التى تتخذها الادارة ازاء الافراد لا تتقيد بالقواعد القانونية القائمة ولا تلتزم باحترامها على الاطلاق ٠

واذا كان هذا هو الاصل العام ، فان اعتبارات الملاءمة الادارية قد خففت منه ، فوجدت الدولة ان احترام القواعد القانونية قد يحقق بعض الفائدة ، ودن هنا قد فرضت احترام هذه القواعد على الادارة والافراد ، فأصبحت الادارة ملزمة بذلك ٠ ولكن ما هو الوضع بالنسبة للحكام : بالنسبة لرئاسة السوفيت الاعلى ، وبالنسبة لمجلس الوزراء ؟ ان هؤلاء لا يتقيدون على الاطلاق بقواعد القانون ويستطيعون أن يتصرفوا دائما خارج نطاق القانون اذا وجدوا أن ذلك أكثر تحقيقا لاهداف السلطة ٠ والقول بغير ذلك - يعتبر فى نظر الماركسيين - تطبيقا للمبدأ البورجوازى فى الفصل بين السلطات ، ومخالفة لمبدأ « وحدة السلطة » الذى يتفق مع « وحدة المجتمع » ، هذا الذى يقوم بلا طبقات (١) ٠

---

(١) René David : Le droit soviétique, t.i. p. 161 et ss.

الباب السابع

جوهر الحرية

فى الديمقراطية الماركسية

٣١٧ ـ لقد كان طبيعيا ـ بعد كل ما مر بنا ـ أن يصور المذهب الماركسى فكرة الحرية تصويرا اقتصاديا ٠ فهو قد جعل للاقتصاد مكان الصدارة فى بنائه الفكرى كله ٠ بل ويمكن القول بأنه قد جعل من الاقتصاد العامل الاساسى ، العامل الحاسم ، فى تحديد شكل الانظمة الاجتماعية والسياسية ٠ ولقد عبر كارل ماركس عن ذلك وهو يقول : « ان ابحاثى قد أدت بى الى الاعتقاد بأن العلاقات القانونية وأشكال الدولة نفسها لا يمكن أن تفسر نفسها ولايمكن أن يفسرها التطور المزعوم للنفس البشرية ٠ فهذه العلاقات وتلك الاشكال انما تأخذ جذورها من ظروف الوجود المادى وحدها ٠ فذاتية المجتمع يجب أن يبحث عنها فى الاقتصاد السياسى » (١) ٠ فقوى الانتاج « وما ينتج عنها من علاقات انتاجية تكون فى كل فترة من فترات التاريخ الاساس الذى يرتفع فوق البناء ، وهذا البناء يتكون من النظم السياسية والاجتماعية فى جميع مظاهرها ٠ فالبناء انما هو ناتج طبيعى لهذا الاساس ، والحرية كفكرة سياسية يتضمنها هذا البناء لابد أن تتأثر تاثرا حاسما بالاساس الاقتصادى الذى تقوم عليه ٠ ومن هنا فقد ذهب ماركس فى تصويره للسلطة ، وتصويره للحرية ، مذهبا اقتصاديا ، فكان تصويره لهما تصويرا اقتصاديا بحتا ٠

٣١٨ ـ ونقطة البدء عنده أنه أخذ ينعى على الحريات التى قامت فى ظلال المذهب الحر أنها حريات شكلية وتافهة ، وأنها مجردة من المضمون الحقيقى ٠ فما هى ـ مثلا ـ حرية المسكن بالنسبة لساكن الكوخ أو المتسول الذى لا يجد مأوى ؟ وما حرية الصحافة اذا كانت الصحافة بحكم الظروف الاقتصادية تخضع لسيطرة القلة المالكة لرأس المال ؟ وما هى حرية الفكر لاولئك الذين أجبرهم المجتمع الطبقى على أن يعملوا منذ الطفولة فلم يتيسر لهم أن يحصلوا على نصيب من التعليم ييسر لهم حرية الفكر ؟

---

(١) Marx : Contribution à la critique de l'economie politique in Etudes philosophiques, Edit, soc. 1935 p. 83.

فحريات المذهب الحر ، تلك التى يعرفها الفقه الغربى انما تتقرر لقلة من الناس ، للقلة المالكة وحدها ، لتحـافظ على ما تملك · انها « حـرية بورجوازية » ، مجرد واجهة تخفى استغلال قلة من الناس لحياة الاغلبية الساحقة · انها حريات شكلية مجردة عن المضـمون الحقيقى ، منحتها البورجوازية الرأسمالية وجعلتها تحت سيطرتها · فاذا اباحت مثلا حرية الصحافة جعلت لرأس المال السيطرة عليها ، وهى اذا منحت حرية الاحزاب مكنت لرأس المال من قيادتها والتأثير عليها وتسخيرها لأهوائه · فماركس كان دائم السـخرية من الحريات فى الفكر الغربى ، فكان يسـخر من « الكتالوج الرائع » من النصوص التى تقرر الحريات المختلفة فى الدساتير المختلفة وهى فى الواقع ليست أكثر من ستار قانونى تحاول البورجوازية أن تخفى به استغلال الطبقة العاملة · ومن هنا فقد أبرز ماركس الفارق بين الحرية كما يراها والحرية فى الفكر الغربى ·

فالحرية عنده هى « الحرية الفعلية » ، الحرية الحقيقية ، التى يتمكن الفرد من التمتع بها فعلا بفضل ما يهيئه له المجتمع من ظروف اقتصادية ملائمة · أما الحرية فى الفكر الغربى فهى الحرية القـانونية التى يكتفى القانون بالنص عليها ولا يتمكن الفرد من مزاولتها نتيجة لظروف الاسـتغلال التى يعيشها ·

فالحرية الماركسية شديدة الصلة بقوى الانتاج ، والعلاقات الانتاجية الناشئة عنها ، والاقتصاد بوجـه عام ، فالمجتمع الرأسـمالى ، مجتمع الطبقات ، لا يوفر الحرية الحقيقة لسائر الافراد فى سـائر الطبقات · فهو يوفرها لطبقة واحدة فحسب ، هى الطبقة البورجوازية ، وينكرها على الطبقة الاكثر عددا التى تمثل الاغلبية الساحقة وهى طبقة البروليتاريا · فالحرية بحكم ارتباطها بمجتمع الطبقات تمثل أداة للسيطرة تملكها طبقة وتسلطها على طبقة أخرى ·· فالطبقة البورجوازية تملك الحـرية ، أما البروليتـاريا فلا حرية لها ·

فحرية الانسان اذن انما تحددها الطبقة التى ينتمى اليها ، فأفراد الطبقة المتسلطة ، المسـتغلة ، يملكون كل شىء ، وأفراد الطبقة الكادحة المستغلة لا يملكون أى شىء · ولا مفر من استمرار هذا الوضع طالما ظل نظام الطبقات فينتهى بذلك استغلال الانسان للانسـان ويحل النظـام

الشيوعى محل النظام الرأسمالى . وفى ظل النظام الشيوعى سوف يتمتع الفرد بالحرية الفعلية التى تمنحه الفرصة فى أن يفعل ما يشاء . فهذا الفرد لن يكون فى حاجة الى الحرية الدينية (لأنه لن يوجد دين) ولن يهتم بحق الملكية لأنه لن يمتلك ما يستحق أن يتحدث عنه ، ولن يهتم بحرية التعاقد لان أحدا لن يساومه على عمله ، فهو سيقدم العمل الذى يستطيع ، ويأخذ من المجتمع كل ما يكفى لاشباع حاجته . انها قاعدة « من كل حسب قدرته ، والى كل حسب حاجته » (١) .

٣١٩ - التصوير الاقتصادى للسلطة والحرية يمثل نصف الحقيقة:

ان التصوير الاقتصادى فى المذهب الماركسى قد امتد الى الحرية والسلطة معا .

فالسلطة صورت على أنها سلطة رأس المال ، والطغيان الذى يراد حماية الحرية منه هو طغيان رأس المال . وهذه الحرية لن تقوم فى ظل النظام الرأسمالى الذى يأخذ بنظام الطبقات ، وانما ستقوم فى المجتمع الشيوعى حيث ينتهى استغلال الانسان للانسان ونرى مجتمعا لا طبقات فيه .

- والذى لا شك فيه ان النظرية الماركسية عندما ركزت الضياء على الجانب الاقتصادى للحرية قد أدركت نصف الحقيقة ذلك لانه لا يكفى فى المساواة أن تتقرر بنص فى الدستور أو القانون ، ولا يكفى فى الحرية أن تتقرر بنص فى الدستور ، بل لابد أن يمكن الفرد - بحكم الظروف الاقتصادية والاجتماعية السائدة فعلا - من مزاولة هذه الحرية وبلوغ تلك المساواة. لكن الفلسفة الماركسية قد قصرت فى ادراك نصف الحقيقة الآخر ، فالسلطة التى يخشى منها على الحرية ليست هى سلطة رأس المال فحسب ، أنها أيضا سلطة الدولة بأجهزتها المختلفة ، ولا يمكن أن تتحقق الحرية تحققا كاملا بمجرد الغاء استغلال الانسان للانسان ، بل يجب أن يكون الى جوار ذلك تأمين الفرد من عدوان السلطة وتقرير بعض الضمانات له اذا تعسفت السلطة معه . ولن يكون ذلك بغير الاهتمام بالجانب القانونى فى

---

(١) Vedel : Manuel élémentaire de droit constitutionnel 1949, p. 206 et ss.

Duverger : Dr. contitutionnel et institutions politiques 1958, p. 296. et ss.

الحرية . فاذا ما ترك هذا الجانب واهمل كان فى ذلك خطرا على الحرية . ويضاعف من هذا الخطر ما رأيناه فى الباب الثانى ، ونحن نعرض للدولة عند ماركس . فالدولة عنده تمر بمرحلتين : المرحلة الاولى هى مرحلة دكتاتورية البروليتاريا ، والمرحلة الثانية هى مرحلة زوال الدولة . والمرحلة الاولى وان كانت مؤقتة الا انها ستطول حتى ينتهى التطويق الرأسمالى فى العالم بأسره ، وطوال هذه الفترة فان السلطة السياسية القائمة ستكون دكتاتورية بغير حدود . ومن الغريب أن الفرد يترك ازاء هذه السلطة بلا ضمانات على الاطلاق . لان الفلسفة الماركسية لا ترى فى هذه السلطة خطرا ، ولا ترى فيها سلطة بالمعنى المفهوم يمكن أن تعتدى على حرية الفرد . وهذا الوضع بغير شك يمكن أن يؤدى - بل لقد أدى فعلا فى عهد ستالين - الى أشد أنواع الاستبداد والعدوان على الحريات العامة .

القسم الثالث

النظـرية العـامة

للدولة

فى الاســـلام

٣٢٠ - هناك صنفان ممن يكتبون فى الاسلام :

صنف يكتب فيشتد فى اقامة السدود ووضع القيود فتحس بعد أن تقرأ له أن الاسلام لا يمكن أن يطبق الا بمشقة كبرى وحرب طاغية ..

وهناك صنف آخر يكتب عن الاسلام ليوضح الجوهر الحقيقى لهذا الدين، وما فيه من يسر وتسامح ودعة ، وكيف انه يصلح لكل زمان ومكان ، يصلح فى التطبيق فيصلح من البشر ، منذ أن نزل الى أن تقوم الساعة .

ونحن من الصنف الثانى دون تردد .

فاذا ماجئنا اليوم نكتب فى النظرية العامة للدولة فى الاسلام فاننا ندرك ان هذا الموضوع يستحق بمفرده مؤلفنا خاصا أكبر حجما من هذا المؤلف . ولسوف نكتفى هنا بدراسة الاطار العام لهذه النظرية العامة ، وسوف يكون ذلك فى أبواب أربعة :

الباب الاول : الشورى أساس الحكم فى الدولة .

الباب الثانى : الاسلام ، صالح لكل زمان ومكان ، وهو يقوم على مبدأ سيادة القانون .

الباب الثالث : الدستور وتنظيم السلطات العامة فى الدولة .

الباب الرابع : المبادىء الدستورية الكبرى .

الباب الأول

الشــورى
أساس الحكم فى الدولة
الاســلامية

٣٢١ - لمن السـيادة فى الدولة الاسلامية ؟ ٠

ان أول سؤال يطرح نفسه علينا - فى هذا المجال - لمن السيادة فى الدولة الاسلامية ؟ من الذى يملك السلطة العليا التى لا تعادلها ولا تفوقها سـلطة أخرى داخل الدولة ؟

وهذا السؤال يحتاج الى اجابة مبصرة :

ذلك ان صاحب السيادة - فى الدولة - هو الذى يملك السلطة التأسيسية الاصلية ، سـلطة وضع الدستور ، وهو الذى يملك أن يحاسب الحـكام ، فيحاسب رئيس الدولة وأعضـاء السلطة التنفيذية ، والبرلمان وكل أعضـاء السلطة التشريعية ، بل ويحاسب السلطة القضائية أيضا ٠

فلو أننـا قلنـا ان صـاحب السيادة هو الله سبحانه وتعالى ، وان الشعب كله - فرادى ومجتمعين - لا يملكون من هذه السيادة شيئا ، لترتب على ذلك أن أحدا من الحـكام لن يؤدى الحسـاب أمام الشعب ، وعلى الشعب أن يعانى ويعـانى حتى تقوم السـاعة فيؤدى الجميع الحساب أمام الواحد القهار ٠٠٠ أننا نصل بذلك الى نظريات حق الملوك الالهى التى كانت أكبر سناد من اسانيد الحكم المطلق ، بكل ما أنزله من سحق للحرية واستبداد للشعب ٠

ولو اننا قلنا أن الحق تبارك وتعالى له ملك السموات والارض ، وان الارض والسـموات والبشر كلهم من صنعه وقدرته ، ولكن السيادة - على الارض - السلطة العليـا على الارض - السـلطة التى لا تعادلها ولا تفوقهـا سـلطة أخرى على الارض ، هى للشعب والشعب وحده ، لو اننا قلنـا ذلك لاصبح الحـكام جميعا مسئولين أمام الشعب ، يؤدون الحساب امامه ، فيملك ان يبقى الصـالح منهم ، ويملك ان ينحى العاجز والمنحرف ٠

٣٢٢ ـ هنالك من يرى ان السيادة فى الدولة الاسلامية لله سبحانه وتعالى:

ومن هؤلاء الفقيه الباكستانى أبو الاعلى المودودى ـ أمير الجماعة الاسلامية فى الباكستان ـ وواحد من أشهر من كتبوا فى النظرية السياسية فى الاسلام ٠

فقد ذكر آيات عدة من كتاب الله :

« ان الحكم الا لله ، أمر ألا تعبدوا الا اياه ، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (يوسف ـ ٤٠) « يقولون هل لنا من الامر من شىء ، قل ان الامر كله لله » (آل عمران ـ ١٥٤) ٠

«ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام » (النحل ـ ١١٦)
«ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» (المائدة ـ ٤٥)

وبعد أن أورد هذه الآيات علق عليها قائلا :

« ان هذه الآيات تصرح بأن الحاكمية Sovereignty لله وحده وبيده التشريع وليس لاحد ـ وان كان نبيا ـ أن يأمر وينهى من غير أن يكون له سلطان من الله ٠ والنبى أيضا لا يتبع الا ما يوحى اليه :

« ان اتبع الا ما يوحى الى » ٠

وما وجب على الناس طاعة النبى الا لانه لا يأتيهم الا بالاحكام الالهية٠

وقال الله عز وجل :

« وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله » ٠

« فالخصائص الاولية للدولة الاسلامية ، كما يظهر من الآيات التى ذكرناها، ثلاث :

١ ـ ليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو حزب أو لسائر القاطنين فى الدولة نصيب من الحاكمية فان الحاكم الحقيقى هو الله والسلطة الحقيقية مختصة بذاته تعالى وحده والذين من دونه فى هذه المعمورة انما هم رعايا فى سلطانه العظيم ٠

٢ ـ ليس لاحد من دون الله شىء من أمر التشريع والمسلمون جميعا ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا لا يستطيعون أن يشرعوا قانونا ولا يقدرون أن يغيروا شيئا مما شرع الله لهم ٠

٣ ـ ان الدولة الاسلامية لا يؤسس بنيانها الا على ذلك القانون

المشرع الذى جاء به النبى من عند ربه مهما تغيرت الظروف والاحوال . والحكومات التى بيدها زمام هذه الدولة لا تستحق طاعة الناس الا من حيث انها تحكم بما أنزل الله وتنفذ أمره تعالى فى خلقه » .

ويستمر الفقيه الباكستانى أبو الاعلى المودودى - بعد ذلك - فيقول (١) ان : « كل من نظر الى هذه الخصائص التى ذكرناها آنفا علم لاول وهلة إنها ليست ديمقراطية . فان الديمقراطية عبارة عن منهاج للحكم ، تكون السلطة فيه للشعب جميعا ، فلا تغير فيه القوانين ولا تبدل الا برأى الجمهور ولا تسن الا حسب ما توحى اليه عقولهم . فلا يتغير فيه من القانون الا ما ارتضته أنفسهم وكل ما لم تسوغه عقولهم يضرب به عرض الحائط ويخرج عن الدستور . هذه خصائص الديمقراطية وأنت ترى انها ليست من الاسلام فى شىء . فلا يصح اطلاق كلمة الديمقراطية على نظام الدولة الاسلامية بل أصدق منها تعبيرا كلمة الحكومة الالهية أو الثيوقراطية Theo-cracy

٣٢٣ - ونحن لا نوافق على ذلك مطلقا :

اننا اذا القينا نظرة فاحصة على ما كتبه الفقيه الباكستانى أبو الاعلى المودودى - وجدنا انه يخلط خلطا شديدا بين أمرين :

- بين مكانة الله سبحانه وتعالى كخالق أعظم لهذا الكون بما فيه ومن فيه .

- وبين مكانة الشعب - وافراده جميعا من عباد الرحمن - كقوة سياسية داخل دولة معينة .

فالاديان كلها جاءت من عند الله ، والكتب السماوية انزلت من لدنه جل شأنه ، والاسلام بكتابه وقواعده انما جاء من عند الله . كل ذلك أمر واضح وبديهى ، يجب ألا نخلط بينه وبين أمر آخر يختلف عنه تماما :

من الذى يملك فى مجتمع معين السلطة العليا التى لا تعادلها ولا تفوقها سلطة أخرى ؟ فهذا التساؤل يثور فى كل مجتمع بشرى صغر أم كبر ، فقد يثور فى الجامعة ، وفى النقابة ، وفى المحافظات ، وفى الاسرة ، وعلى مستوى الدولة .. ولا يمكن ان تكون الاجابة دائما ان أحدا من البشر لا يملك هذه

(١) أبو الاعلى المودودى : نظرية الاسلام وهديه - الناشر دار الفكر - ص ٣٠ وما بعدها .

السلطة العليا ، وان كل هذه التجمعات والهيئات انما تسير بغير ضابط بشرى على الاطـلاق ٠

ولا يجوز - فى هذا المجال - ان نحتج بالآيات التى تقول « ان الحـكم الا لله » و « ان الامـر كله لله » فالحكم والأمر يقصـد بهما أمر الكون كله فى أرزاقه وأقواته وآجال بنيه ومصير أفراده ، أمر الدين فى قواعده وأصوله ، أمـر الدنيـا وكيف تقوم ومتى تفنى ، ولكن لا يقصد به على الاطلاق السلطة البشرية الارضية ، التى تصدر القواعد الارضية ، فى المجال الذى شاءت ارادة السماء أن تتركة لابناء الارض !!

ويسترعى الانتباه - من بين الخصائص التى ذكرها للدولة الاسلامية - الخصيصة الثانية التى عبر عنها وهو يقول انه :

« ليس لاحد من دون الله شىء من أمر التشريع والمسلمون جميعا ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا لا يستطيعون أن يشرعوا قانونا ولا يقدرون أن يغيروا شـيئا مما شرع الله لهم » ٠

فهذه العبارة تنطوى على نفس الخلط السابق :

فالمسلمون يستطيعون ان يشرعوا ، بل يتحتم عليهم ان يشرعوا ، لان أمورا كثيرة تركها الاسلام عمدا دون تشريع لينظمها الناس بما يلائم حاجاتهم على اختلاف الازمنة والامكنة ٠

وهم اذ يشرعون لا يقدرن ان يغيروا شـيئا مما شرع الله لهم ٠ فهم لا يستطيعون أن يخالفوا أوامـر الرحمن ونواهيه ٠

فنصف العبارة الاول خطأ ، ونصفها الثانى صواب !!

ولعل هذا الخلط كله انما يرجع الى أمر بذاته :

ان الذين يكتبون - فى هذا المجال - ينبغى عليهم - بادىء ذى بدء - أن يحددوا مكان الشورى فى الاسلام ٠ فهذه المكانة التى جعلها الاسلام للشورى تؤثر - الى أبعد مدى - فى النظرية العامة للدولة كلها ، وتؤثر فى هذا الموضوع أيضـا : لمن السـيادة فى الدولة ؟ ٠

ونسارع فنقول :

ان السيادة فى الدولة الاسلامية هى للشعب ، والشعب وحده · هو الذى يملك السلطة العليا التى لا تفوقها ولا تعادلها قوة أخرى داخل الدولة · وهو وحده الذى يملك السلطة التأسيسية الاصلية ، سلطة وضع الدستور ، وهو الذى يملك ان يراقب الحكام فى السلطات الثلاث : التنفيذية ، والتشريعية، والقضائية ·

ولنبدأ – بعد ذلك – فنرى مكانة الشورى فى الاسلام ·

الفصل الأول

الاسلام يقيم المبدأ الديمقراطى فى مجال الحكم

٣٢٤ – لقد عانت البشرية طويلا من الاستبداد ، وانتهت – بعد مسيرتها الطويلة وهى تبحث عن نظام الحكم الملائم – الى الاخذ بمبادىء عدة أهمها مبدأ الشورى ، الذى رأت فيه أساسا لا غنى عنه من أسس الحكم ، وأسمته الديمقراطية الغربية « بالمبدأ الديمقراطى » : أن يحكم الشعب نفسه بنفسه ، فتكون الامور مردها فى النهاية اليه ، يقول فيها كلمته ويفرضها على الحكام· فالشورى هنا اذ تكفل للشعب أن يكون صاحب الكلمة الاخيرة فيما يعرض عليه تمثل وقاية للمحكوم من استبداد الحاكم ·

وقبل ذلك ، وبعد ذلك ، كان للشورى مجال آخر فى فن الحكم ، يأخذ به الحكام من تلقاء أنفسهم كأسلوب مفيد فى فن الحكم ، يصلون معه الى القرار السليم ، فيصدر القرار وقد سمع الرئيس آراء معاونيه جميعا ومستشاريه ، فيصبح القرار بعد هذه المشورة أكثر ما يكون ملاءمة للظروف التى صدر فيها وأكثر تحقيقا للهدف الذى صدر من أجله · فالشورى هنا تمثل وقاية للحاكم من الخطأ والتسرع ·

واذا كانت الشورى كأساس من أسس الحكم تبدو وكأنها وقاية للحاكم فانها فى الحقيقة وفى الحالين تمثل وقاية للحكم كله ، تنأى به عن الزلل ، وتجنبه مزالق الاستبداد بالرأى والانفراد بالسلطة فتجعله فى النهاية أكثر ما يكون استقرارا وتمتعا برضاء البشر ·

وثمة حقيقة تبدو واضحة فى علم السياسة كل الوضوح : أن رجل الدولة الناجح يجب أن يجيد الاستماع بقدر ما يجيد الكلام ،ويتمتع بأفق فكرى رحيب : يجيد معه اختيار مستشاريه الذين يصارحونه بحقائق الامور فى شجاعة كاملة ، ثم يجيد الاستماع اليهم فى أناة وصبر ، فيصبح فى النهاية وكأنه أضاف عقولهم جميعا الى عقله ، وفكرهم الى فكره ٠

واذا نحن فحصنا أكثر القرارات السياسية فشلا فى التاريخ فسوف نجد سمة مشتركة بينها : أن الرئيس الذى أصدر القرار اما أنه قد أساء - بصدده - اختيار مستشاريه فاختارهم من الجهلاء أو الجبناء أو المنافقين، واما أنه تسرع فى اتخاذ القرار فلم يعن بالاستماع الى رأى مستشاريه ٠

٣٢٥ - واذا كان هو وضع الشورى فى الفكر السياسى الحديث ، فما وضعها فى الاسلام كدعامة اساسية فى نظام الحكم ، وكمبدأ من مبادىء فن الحكم ؟

لقد رويت احاديث كثيرة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - تحض على الشورى وتشجع عليها ٠ فلقد روى عن أنس بن مالك أن النبى صلى الله عليه وسلم قال :

« ما خاب من استخار ، ولا ندم من استشار ، ولا عال من اقتصد »(١)٠

وروى عن أبى هريرة أنه قال :

« ما رأيت أحدا قط كان أكثر مشورة لاصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم » (٢) ٠

وأنزل الحق تبارك وتعالى فى سورتين من كتابه الكريم :

« فما أوتيتم من شىء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون ، والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش واذا ما غضبوا هم يغفرون ٠ والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون »

(سورة الشورى - ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨)

وقال عز من قائل :

---

(١) رواه القضاعى فى المسند والطبرانى فى الاوسط ٠
(٢) رواه أحمد والشافعى ٠

« فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى آلامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين » (آل عمران ـ ١٥٩) .

هذا هو كتاب الله ... وجاءت أقلام كثيرة تحاول ان تشرح ما جاء به من أحكام . فاذا بكل الذين عالجوا هذا الموضوع ـ وما أكثرهم ـ قد أدمجوا الآيتين معا وجعلوا لهما مدلولا واحدا ، ولم يحاول واحد منهم على الاطلاق ان يتأمل فى الامور على ضوء الواقع السياسى الحاضر ليحدد المجال الطبيعى لكل آية من هاتين الآيتين الكريمتين ، ويبين حكم الاسلام فيه .

وهنا يبدو الخطر .. فلو أننا قرنا الاثنين معا ، وجعلنا لهما نفس المدلول ، وتوارت آية سورة الشورى خلف آية آل عمران ، فاننا سوف نجد الامر وقد نظمته آية آل عمران بمفردها التى تقول : « فاذا عزمت فتوكل على الله » . وهذا يعنى بالضرورة أن رأى الجماعة استشارى بحت « للحاكم أن يقبله وله أن يتجاوز عنه ويمضى فى قراره . ومهما حاول المفسرون أن يخففوا من ذلك ، ومهما قال القرطبى ـ فى تفسيره ـ ان العزم « هو الامر المروى المنقح وليس ركوب الرأى دون روية عزما » ، فان كل هذه الاجتهادات لا يمكن أن تتمتع بحجية كبيرة مع وضوح النص : « فاذا عزمت فتوكل على الله » .

فالامر فى النهاية مرده لصاحب القرار وحده هو الذى يعزم « وهو الذى يقرر ، وهو الذى يرجح بين آراء مستشاريه . وهو الذى يحق له بمقتضى الآية الكريمة أن يمضى فى طريقه ، ويتوكل على الله ، ويصدر القرار الذى يريد . فهل يمثل ذلك ـ حقا ـ كل ما فى الاسلام من شورى ؟ ..

ان ادماج هاتين المادتين فى مدلول واحد من شأنه أن يجعل الشورى فى الاسلام مقصورة على مجال واحد فحسب ، فتكون مبدأ فى فن الحكم يستعمله الرئيس للاستفادة منه ، وهذا المجال بطبيعته متروك لتقدير الرئيس وحده فهو وحده الذى يقدر أى آراء مستشاريه أكثر صوابا وتوفيقا .

ولكن ما شأن المجال الآخر ، المجال الاهم ، الذى تعمل فيه الشورى كأساس من أسس الحكم ، فتجعل للشعب الكلمة الاخيرة فى شئون الحكم ، وتلزم الحكام أنفسهم برأى الشعب ؟ ان التفسير السابق يصور الاسلام وكأنه يجهل هذا المجال جهلا تاما .

فهل يتصور أن يكون الفكر الدستورى الحديث أكثر تقدما من الفكر الاسلامى فى هذا الموضوع ؟ ان ذلك لا يمكن التسليم به على الاطلاق ٠

ان الاسلام - بحكم أنه خاتم الرسالات السماوية - هو التقدم الفكرى بعينه فى العبادات والمعاملات والسياسة على السواء ، ولا يتصور أن يكون هناك فكر انسانى أكثر منه تقدما فى أى مجال من مجالات الحياة ٠ ولذلك فان التفسير الصحيح لنصوصه وأحكامه سوف يكفل للفرد على امتداد العصور كلها - من هنا الى يوم القيامة - الحرية كل الحرية ، والكرامة كل الكرامة، والامن كل الامن ٠

فليس غريبا بعد ذلك أن نقول أن هذا الموضوع يتطلب الكثير من الجهد والايضاح ، فهو من أكثر الموضوعات اتصالا بعلم السياسة ، والانظمة السياسية ، والقانون الدستورى ٠

ونحن - خلافا للكثيرين ممن تصدوا للكتابة فى هذا الموضوع - نرى أن نجعل لكل آية من الآيتين السابقتين مجالها الخاص بها ٠ وسنرى بعد ذلك أن الاسلام :

١ - قد أقام المبدأ الديمقراطى فى مجال الحكم ٠

٢ - وأن الحاكم يجب أن يستشير حتى فيما يملكه من قرارات ٠

٣٢٦ - ان الديمقراطية السياسية فى مدلولها البسيط تعنى : ان يحكم الشعب نفسه بنفسه ، فيكون هو - فى الدولة - صاحب السيادة ومصدر السلطات ، تعلو ارادته على ارادة الحكام ، فهم عندما يحكمون انما يحكمون باسمه ، ويؤدون فى النهاية الحساب اليه ٠

هذه هى الديمقراطية السياسية ٠٠ وهى تستهدف حماية الشعب من تسلط الحكام ٠

ولقد عرفها الاسلام ٠٠ فجعل الامور ترجع فى النهاية الى الارادة العامة للامة ، يسمع فيها رأى أفراد الشعب جميعا ، فلا يحتكر السلطة السياسية فى الدولة فرد واحد ، أو قلة من البشر ٠

نعم ٠٠ انها حقيقة واضحة ، بل أنها أوضح ما تكون ٠٠ ولست أدرى كيف خفيت على كثيرين ممن تصدوا للكتابة فى هذا الموضوع ٠ فالاسلام لم يكن ، ولا يمكن أن يكون ، أقل شأنا من الدساتير المعاصرة فى حماية الفرد من الاستبداد ٠

٣٢٧ - أما أساس الديمقراطية السياسية فى الاســـلام فنجده فى الآية الكريمة التى وردت فى سورة الشورى ، اذ يقول الحق تبارك وتعالى :

« فما أوتيتم من شىء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون » ٠

« والذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش واذا ما غضبوا هم يغفرون »٠

« والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون » ٠

« والذين اذا أصابهم البغى هم ينتصرون » (٣٦ - ٣٩) ٠

ففى هذه الآيات الاربع وضــع الرحمن جل شأنه السمات الاســاسية للمؤمنين ، الذين ادخر الرحمن لهم ما عنده ، وهو خير وأبقى من الدنيــا وما فيهــا ٠

هذه السمات الاساسية للمؤمنين تتمثل فى طهــارة القلب بالايمان بالله والتوكل عليه ، وطهــارة الجوارح بالابتعاد عن الاثم والفواحش ، ونبــل الكبرياء بالقتال عند البغى والعدوان والعفو عند الغضب ، ثم اقامة الصلاة، وحــكم الشورى ، والانفاق فى سبيل الله ٠

هذه هى الصفات الحميدة التى جعلها الحق تبارك وتعالى سمات أساسية تميز المؤمنين ، وتميز مجتمع المؤمنين ٠ وقد أبى جل شــأنه الا أن يقرن بين الصــلاة والشورى فى آية واحدة ٠ فتحددت أهمية الشورى ومكانها وقــد قرنت بالصــلاة ، فكمــا أن الصــلاة فى الاسلام عماد الدين فان الشورى - للمسلمين - من عمد دينهم كالصلاة تماما ٠

وقد حملت السورة كلها اسم « سورة الشورى » ، لانها - كما يقــول الامام الاكبر الشيخ محمود شلتوت ، قد جعلت الشــورى من عناصر الشخصية الايمانية الحقــة ٠

فمجتمع المؤمنين كما يميزه الايمان بالله والتوكل عليه ، واجتناب كبائر الاثم والفواحش ، واقامة الصلاة ، يميزه أيضا أن يأخذ بمبدأ الشــورى ، فيكون أمــره شورى بين أفــراده ٠

وهكذا قام أساس الديمقراطية السياسية فى الاسلام : أن أمور المجتمع شــورى بين أفراده ، وليست احتكارا لفرد واحد أو قلة من البشر ٠

٣٢٨ - ولكن الاسلام لـم يحدد أسلوبا معينا للشورى فاكتفت الآية السابقة بوضع المبدأ العـام ، ولم يثبت أن النبى صلى الله عليه وسلم قـد حـدد الجزئيات والتفصيلات الخاصـة بهذا المبدأ • فلم يرو عنه أنه بـين كيف تكون الشورى ، وكيف تقوم ، وكيف يكون نظامها •

ولقد كان ذلك أمرا طبيعيا يتفق مع عبقرية هذا الدين السمح ، الذى أراده الله أن يكون خاتم الرسالات السماوية ، يحكم البشر جميعـا حتى تتبدل الارض غير الارض والسماوات •

فالاسلام دين صالح لكل زمان ومكان ، ومن هنا فانه فى مبادئه التشريعية قد راعى ما تقتضيه أختلاف البيئات ، وتباين الازمنة ، من اختلاف وتباين فى القواعد التى تحكم هذا المجال أو ذاك من مجالات الحياة البشرية •

ففى المجالات التى لا يتصور أن يختلف الوضع فيها باختلاف الامم أو أختلاف الزمان جاءت الاحكام فيها - من القرآن الكريم والسـنة المطهرة - على درجة عالية من التفصيل ، فعرضت للقواعد العامة والتفصيلية على السواء ، وهذا شأن العبادات مثلا •

أما فى المجالات الاخرى حيث يتصور أن تختلف أوضاع الحياة باختلاف البيئات والازمنة فان الاحكام المنظمة لها قد اقتصرت على وضع المبـادىء العامة والقواعد الاسـاسية تاركة التفصيلات لكل أمة تضعهـا بما يلائم ظروفها ، حتى تكون كل أمة - على امتداد الزمان كله - فى سعـة من أمرها تشرع وتفرع دون أن تحس بقدر من الضيق أو شىء من الحرج • وهـذا هو شأن الاحكام الدستورية •

ومبدأ الشورى ، أو الديمقراطية السياسية ، لاشك أنه من المبادىء التى يختلف أسلوب تطبيقها من بلد الى بلد ، ومن عصر الى عصر • فلايمكن أنتكون الشورى - فى شبه الجزيرة العربية - ورسول الله صلى الله عليه وسلم بين ظهرانيهم كالشورى بعد انتقاله الى الرفيق الاعلى وانقطاع الوحى • ولا يمكن أن تكون الشورى هناك والبلاد أقرب ما تكون الى عهد النبوة كالشورى هناك فى ظل الامويين والعباسيين •

ولقد جرت عادة الكثيرين من الكتاب - ممن تصدوا مشكورين لبسط أحكام هذا الدين الحنيف وشرح ما فيه - على عرض مـا كان عليه الحال فى عهد الخلفاء الراشدين والوقوف عند هذا الحد والتقيد به ، وكان احرى بهم

لو أنهم رجعوا الى الآية الكريمة ذاتها ، الى دستور المسلمين ، ليروا حكم الاسلام السليم وكيف انه تعمد ألا يضع نظاما خاصا للشورى تتقيد به الشعوب كلها ، رحمة بالناس وتوسعة عليهم ، وادراكا لان هذا المجال يختلف فيه وجه المصلحة من أمة الى أمة ومن عصر الى عصر ٠

ولقد أثبت التاريخ السياسى والدستورى صدق هذه النظرة الى الامور٠ فالديمقراطية السياسية - فى فرنسا مثلا - فى ظل الثورة الفرنسية كان يراد لها أن تقوم فى ظل ما يسمى « بالاقتراع المقيد » حيث يقتصر حق الانتخاب على جزء من أبناء الامة يميزهم أنهم يملكون شيئا من المال ٠ وبعد حين من الزمان أصبح ينظر الى هذا الوضع على أنه وضع كريه يجب تغييره ، وأن الديمقراطية السياسية لا يتمشى معها سوى « الاقتراع العام » حيث يكون الانتخاب حقا لكل مواطن بغض النظر عن مقدار ما يملكه من ثراء أو مقدار ما يدفعه من ضرائب ٠ وبعد حين من الزمان أصبحت الديمقراطية السياسية كلها غير كافية وأن حكم الشعب - أو حكم الشورى - يجب أن يمتد الى مجالات أخرى ، فلا يكتفى بالمجال السياسى وحده ٠

ففى بلد واحد تغير مفهوم الديمقراطية السياسية العديد من المرات ٠٠ وأن مفهومها ليختلف اختلافا أساسيا بين الشرق والغرب » بين الديمقراطية الماركسية والديمقراطية الغربية ٠٠ والتغيير والتطور والصراع مستمر : الى أن تقوم الساعة ٠

٣٢٩ - مبدأ الشورى يحتم ان يكون الحكم للكثرة لا للقلة :

وهذه نقطة ثانية من النقاط التى خفى فيها وجه الحقيقة عن الكثيرين ، وينبغى لحقيقة الاسلام فيها أن تكون واضحة أمام الجميع ٠

فان بعض المفكرين الذين تصدوا - مشكورين - للكتابة فى هذا الموضوع عندما يتكلمون عن الشورى وأهل الشورى يقولون : « ان القرآن قد حدد من تجب مشاورتهم بأولى الامر ، يقول الله عز وجل : « يأأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم ، فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا»٠ وبقوله تعالى : « واذا جاءهم أمر من الامن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى أولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » ٠ وأولى الامر من الامة هم أصحاب الرأى وقادة الفكر من كل جانب من جوانب الحياة ، وأهل الاختصاص والتخصص والنظر العميق والبحث الدقيق فى سائر مصالح

الامة وشئونها المختلفة : شئون السياسة الداخلية والخارجية وشئون الحرب والسلام وشئون المال والاقتصاد ، وشئون القضاء وفصل الخصومات وشئون الدين والاسلام وغير هذا كثير. ففى كل أمر من هذه الامور رجال عرفوا بنضج الرأى وعمق التفكير وقوة البحث وحسن الانتاج ، تعرفهم الامة بآثارهم وانتاجهم العلمى والفكرى ، ويمنحهم الرأى العام ثقته وتقديره . ومجموع هؤلاء الرجال الاعلام الافذاذ هم أولو الامر من الامة ، وهم وسيلتها وعمادها فى سياسة أمورها وتدبير شئونها »(١) .

وهذا الرأى يضيق من نطاق الشورى اذ يجعلها مقصورة على مجموعة قليلة من الناس . وهو أمر لا يمكن التسليم به . فالاسلام عندما جعل « أمرهم شورى بينهم » لم يرد ان يجعل أمر الامة شورى بين قلة من أبنائها ، حتى وان كانوا أكثر الناس تخصصا وثقافة فى مجال عملهم .

ولقد خلط هذا الرأى أيضا بين « الفتيا » و «الشورى» بين « التخصص الفنى » ، « والمشاركة السياسية » فى تدبير أمر الجماعة . « فأهل الاختصاص والتخصص والنظر العميق والبحث الدقيق » فى جانب معين من جوانب الحياة يصلحون بغير شك للفتيا فى الشئون المتصلة بمهنتهم ولكن اذا تعلق الامر بالمشاركة فى تدبير أمر الجماعة فان الشورى لا يجب أن تقتصر على هؤلاء وحدهم بل تمتد لتشمل سائر المواطنين فى الدولة بغير استثناء .

ولقد إستند هذا الرأى على آيتين فى كتاب الله وردتا فى سورة النساء ، وسوف نتأمل فى كل آية منهما . وسوف نرى فى النهاية أن كلتيهما لاتساعدان على الحد من مجال الشورى وجعلها مقصورة على فئات قليلة من أبناء الامة .

فأما الآية الاولى فتقول :

« يأأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » (النساء - ٥٩) .

---

(١) أنظر : الدكتور على عبد المعطى محمد ، والدكتور محمد جلال شرف: خصائص الفكر السياسى فى الاسلام .
الدكتور محمود حلمى : نظام الحكم الاسلامى .

وهذه الآية الكريمة وردت بعد آية الامراء التى يقول فيها الحق تبارك وتعالى :

« ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ان الله نعما يعظكم به ان الله كان سميعا بصيرا » ·
(النساء - ٥٨)

فبعد أن بدأ سبحانه وتعالى بالامراء وأمرهم بأداء الامانات وأن يحكموا بين الناس بالعدل كان طبيعيا - بعد أن بدأ بالحاكم - أن يثنى بالمحكوم ، فوجه الخطاب الى الرعية وأمرهم بطاعته - جل شأنه - فيما أمر به وفيما نهى عنه ، ثم بطاعة رسوله ، ثم بطاعة الامراء بعد ذلك · ولقد روى عن على ابن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال : حق على الامام أن يحكم بالعدل ، ويؤدى الآمانة ، فان فعل ذلك وجب على المسلمين أن يطيعوه ، لان الله تعالى أمرنا (كحكام) بأداء الامانة والعدل ، ثم أمر بطاعته » ·

ولقد شاء الحق تبارك وتعالى - فى عدله وبره ورحمته - أن يجعل كل حق يقابله واجب ، وأن يجعل كل واجب يقابله حق ، وحتى فى العلاقة بينه وبين عبده لم يشأ أن يأمر عبده بالطاعة ويجعل هذا الواجب بلا حق ، بل قال جل شأنه :

« ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا : لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض » ·

« ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات : لهم أجر غير ممنون » ·

« ومن يتق الله : يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب » ·

« وكان حقا علينا نصر المؤمنين » ·

« ان تقرضوا الله قرضا حسنا : يضاعفه لكم ويغفر لكم والله شكور حليم » ·

« ومن يتق الله : يكفر عنه سيئاته ويعظم له أجرا » ·

وفى هاتين الآيتين ٥٨ ، ٥٩ من سورة النساء بدأ سبحانه وتعالى فألقى واجب العدل وأداء الامانة على الامراء ، فكان طبيعيا أن يرتب لهم فى الآية التالية الحق المقابل لهذا الواجب وهو حق الطاعة · ولذلك فقد قال ابن خويز منداد : « وأما طاعة السلطان فتجب فيما كان لله فيه طاعة ، ولا تجب فيما كان لله فيه معصية » ·

فأولى الامر اذن هم الامراء ، يكشف عن ذلك بشدة تلازم الحق مع الواجب فى شريعة الله ، حتى فى العلاقة بين أعظم الخالقين وعباده المؤمنين والمذنبين .

ولكن الامام الاكبر الاسبق ، فضيلة الاستاذ الشيخ شلتوت يرى أن أولى الامر ليسوا « هم الامراء والحكام كيفما كان شأنهم » وما سلب المسلمين مبدأ الشورى سوى هذا التخريج الذى اتخذ فى كثير من الفترات سبيلا لاخضاع الامة للحاكم ولو كان غاشما ظالما ، أو جاهلا مفسدا » .

ويضيف الى ذلك أنه : « ليس من شك فى أن شئون الامة متعددة بتعدد عناصر الحياة ، وأن الله قد وزع الاستعداد الادراكى على الافراد حسب تنوع الشئون ، وصار لكل شأن بهذا التوزيع رجال ، هم أهل معرفته ، ومعرفة ما يجب أن يكون عليه . ففى الامة جانب القوة التى تحمى حماها ، والتى تحفظ أمنها الداخلى ، وفى الامة جانب القضاء وفض المنازعات وحسم الخصومات ، وفيها جانب المال والاقتصاد ، وفيها جانب السياسة الخارجية ، وفيها غير ذلك من الجوانب . ولكل جانب رجال عرفوا فيه بنضج الآراء وعظيم الآثار وطول الخبرة والمران . وهؤلاء الرجال هم « أولو الامر من الامة » .

ونحن لا نوافق الامام الراحل على هذا الرأى مع تقديرنا لنبل الدوافع التى دعت اليه ورغبته ــ رحمه الله ــ فى حماية الناس من استبداد الحاكم . فان الرأى الذى عرضناه هو أكثر توفيرا لهذه الحماية ، اذ يصبح من المستطاع أن نربط واجب « الطاعة » بحق الناس فى « العدل » و «أداء الامانة الى أهلها» وهم أهلها .

فالناس لا يؤدون لاميرهم هذا الواجب الا اذا نالوا منه ذلك الحق . ويعين على هذا التفسير تلازم الحق والواجب فى شريعة الله ، كما يعين عليه رأى الامام على بن أبى طالب ــ رضى الله عنه ــ ورأى ابن خويز منداد الذى عرضناه .

وتمضى هذه الآية ــ الآية ٥٩ من سورة النساء ــ فتقول : « فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » .

فان تنازعتم ــ أى تجادلتم واختلفتم ــ فى شىء ــ أى فى شىء من أمر دينكم ــ فردوه الى الله والرسول ــ أى ردوا ذلك الى كتاب الله والى رسوله بالسؤال فى حياته أو بالنظر فى سنته بعد وفاته ــ ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر .

والآية كلها – كما نرى – ليس فيها ما يحد من مجال الشورى ويجعلها قاصرة على قلة من البشر هم أكثر فئات الامة ثقافة وتخصصا ٠ فلا يصح الاحتجاج بها للحد من مجال الشورى ، أو للخلط بين الفتيا فى الدين أو الهندسة أو الطب وهو أمر يقوم به المتخصصون وحدهم ، وبين المشاركة السياسية فى حكم الدولة وهو أمر يقوم به المواطنون كافة تطبيقا لحكم الله عز وجل الذى أراد لهم أن يكون « أمرهم شورى بينهم » ٠

٣٣٠ – وأما الآية الثانية التى يحتج بها فى هذا المجال للتضييق من نطاق الشورى ، فقد وردت هى أيضا فى سورة النساء :

« واذا جاءهم أمر من الامن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى أولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا » (النساء – ٨٣) ٠

ومعنى هذه الآية واضح جلى ، ذلك أن بعض المسلمين من ضعفاء الايمان، أو المنافقين ، أو من عامة المسلمين ، قد يبلغهم خبر فيه أمن أو خوف : كسرية غازية أمنت من الاعداء وهى فى طريقها الى النصر والغلبة ، أو جيش يقاتل فى ظروف قاسية ويخشى عليه من الهزيمة ، فيذيعونه بين الناس ويشيعونه بينهم ، وفى هذه الاذاعة ضرر كبير ٠ فجواسيس العدو تستفيد من كل ذلك ، والروح المعنوية للامة قد تصاب بالضعف والوهن ٠

ولذلك فان الواجب يقتضى أن يرد ذلك الى الرسول والى أولى الامر : فهذه الاخبار اذ تحمل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الامام الاعظم والقائد الاعلى فانه يستطيع أن يوضح للناس خفايا هذه الامور وما ينبغى أن يذاع منها وما لا ينبغى ٠

ويمكن أن تحمل ايضا الى أولى الامر منهم ٠ وفى ذلك يقول الحق تبارك وتعالى : « ولو ردوه الى الرسول والى أولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » فلو أن هؤلاء المذيعين ردوا ذلك الامر الى الرسول والى أولى الامر لعلم به الرسول وعلم به بعض أولى الامر ، الذين كان فى استطاعتهم نظرا لالمامهم بهذا الموضوع أن يستنبطوا مثله وأن يستخرجوا خفاياه ٠ فهو اذن من الامور التى قد لا يصل الى أغوارها كل واحد من أولى الامر ، فلكل مجموعة منهم احاطة كاملة ببعض المسائل المتصلة بسياسة البلاد دون البعض الآخر ٠ فقد يرجح رأى هذا فى المسائل الحربية ، وقد يرجح رأى ذاك فى مسائل أخرى ٠

فأمر الامن أو الخوف ـ قبل اشاعته وبثه فى الناس ـ يجب أن يحمل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو قادر على توضيح الامور كلها دون استثناء ، ويمكن أن يحمل الى أولى الامر فيتولى مهمة الايضاح والنصيحة وبيان ما ينبغى اذاعته وما لا ينبغى أقدرهم على ذلك بحكم علمه وتخصصه .

وهذه الآية الكريمة ـ كما نرى ـ تتصل « بالفتيا » والتخصص العلمى ، ولاتتصل بالشورى والمشاركة السياسية فى حكم الدولة . فنحن نرى أمرا من الامن أو الخوف نريد أن نعلم أعماقه وخفاياه وما يذاع منه وما لا يذاع ، فيحمل ـ بحكم الآية الكريمة ـ الى أولى الامر : القادرين منهم على أن « يستنبطونه » بحكم استعدادهم وخبراتهم ، فالمشكلة تحلها الخبرة الفنية للقادر على اعطائها من بين أولى الامر ..

فليس فى هذه الآية ، وليس فى الآية السابقة ، تقييد لمجال الشورى وجعلها مقصورة على فئة بذاتها من أبناء الامة . فالاستشارة العلمية أو الفقهية تطلب من القادر على اعطائها علميا ، أما المشاركة السياسية فى حكم الدولة فهى لجميع المواطنين بغير استثناء . فهؤلاء المواطنون جميعا « أمرهم شورى بينهم » ، ولا مبدل لكلمات الله .

٣٣١ ـ وبعد ذلك كله نتساءل : ما هى الامور التى تعرض على الشورى، الامور الدينية والدنيوية أم الاخيرة وحدها ؟

هنا أيضا نجد خلافا بين الآراء ، ولن يحله الا أن نرى الاشياء فى وضعها الصحيح .

فأما الامور الدينية المحضة فهى التى تتصل بصميم العقيدة ، والعبادات كالصلاة والصيام والزكاة والحج ، والاحكام الشرعية بصفة عامة التى تقضى بأن يكون الشىء واجبا أو مندوبا أو محرما أو مكروها أو مباحا .

هذه الامور الدينية ما كان الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ يستشير فها أحدا ، فهو وحده الذى يبينها ويوضحها للناس مبلغا أياهم قرآن ربه وشارحا لهم آياته ومفصلا لهم أحكامه . وانه لامر طبيعى ، فهذه الامور لا يمكن أن تتقرر بالمشاورة بين الناس والا لكان الدين من صنع البشر .

فالاسلام وقد نزل من عند الله يجب أن تكون أحكامه الاساسية كلها من عند الله . ولقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم فى ذلك : « ما كان من أمر دينكم فهو لى ، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به منى » (١) .

---

(١) رواه أحمد .

وبعد أن انتقل الرسول الى جوار ربه ، وقد بلغ الرسالة وأدى الامانة ، أصبحنا أمام الآية الكريمة التى يقول فيها الحق تبارك وتعالى : يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » .

فاذا تنازع المسلمون فى شىء من أمر دينهم فليرجعوا الى كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وبعد القرآن والسنة جاءت الادلة الشرعية الاخرى كالاجماع والقياس والاستحسان ، وغيرها مما يمكن الاستعانة به لمعرفة الاحكام الشرعية .

وبعد أن اكتمل للدين الحنيف بنيانه على هذا النحو وأصبح من الممكن أن نستخلص الحكم الشرعى - لواقعة معينة أو أمر معين - حتى فيما لم يرد فيه نص من كتاب ولا سنة ، هل يمكن أن نقول أن الامور الدينية المحضة من الامور التى تعرض على الشورى ؟

ان الموضوع هنا يجب أن يوضع فى وضعه الصحيح ، ولذلك فاننا نتساءل : هل الامر هنا أمر استشارة فنية وأمر فتيا أم أنه يتصل بالمشاركة السياسية فى حكم البلاد ؟

لاشك أنه امر فنى ، أمر فتوى تصدر من متخصص تقى عالم بأحكام الدين الحنيف ، ولذلك فأنه ليس مما يعرض على الشورى العامة ، ويؤخذ فيه رأى المواطنين جميعا العلماء منهم بالدين والجهلاء .

ولكن الاسلام الحنيف قد جعل الشورى أصلا عاما لكل شئون المسلمين ، ولم يقصرها على مجال دون آخر . ولذلك فاننا فى هذا المجال - أيضا - يجب ان نلجأ الى الشورى ، ليست الشورى العامة التى تتجه بالخطاب الى المواطنين جميعا ، وانما هى الشورى الخاصة التى تتجه الى المجتهدين وأهل الفتيا وحدهم ، ليقدموا للامة « استشارة فنية » بحكم ما لهم من ثقافة « فنية » معينة .

ولقد جرت السوابق الاسلامية الاولى على هذا النحو ، ومن ذلك ما أخرجه البغوى عن ميمون بن مهران قال : « كان أبو بكر اذا ورد عليه الخصوم نظر فى كتاب الله فان وجد فيه ما يقضى بينهم قضى به وان لم يكن فى الكتاب وعلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك الامر سنة قضى بها . فان أعياه خرج فسأل المسلمين وقال أتانى كذا وكذا فهل علمتم

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فى ذلك بقضاء فربما اجتمع عليه النفر كلهم يذكر عن رسول الله فيه قضاء . فيقول أبو بكر الحمد لله الذى جعل فينا من يحفظ عن نبينا . فان أعياه أن يجد فيه سنة عن رسول الله جمع رءوس الناس وخيارهم فاستشارهم فان أجمع رأيهم على أمر قضى به . وكان عمر يفعل ذلك فان أعياه أن يجد فى القرآن والسنة نظر هل كان فيه لأبى بكر قضاء فان وجد أبا بكر قضى فيه بقضاء قضى به . والا دعا رءوس المسلمين فاذا اجمعوا على أمر قضى به » .

ومن ذلك أيضا ما أخرجه ابن القيم - فى اعلام الموقعين - عن على ابن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال : قلت يارسول الله ان عرض لى أمر لم ينزل قرآن فى أمره ولا سنة كيف تأمرنى ؟ قال : تجعلونه شورى بين أهل الفقه والعابدين من المؤمنين ولا تقضى فيه برأيك خاصة » .

فالشورى ، وقد جعلها الاسلام اصلا عاما لكل شئون المسلمين ، يجب أن يستعان بها دائما :

اذا اتصل الامر بالشئون الدنيوية ، وتعلق بالمشاركة السياسية فى حكم البلاد ، كانت هى الشورى العامة التى تتجه الى المواطنين جميعا .

واذا اتصل الامر بالشئون الدينية ، أو بأى أمر فنى آخر يراد أن نتبين وجه الحقيقة فيه كانت الشورى هى الشورى الخاصة التى تتجه الى المجتهدين وأهل الفتيا سواء فى الشريعة الاسلامية أو فى آى فرع آخر من فروع المعرفة .

وهى فى جميع الحالات عاصم من الاستبداد : فى المشاركة السياسية هى « عاصم من الاستبداد السياسى » ، وفى الاستشارة الفنية هى عاصم من الاستبداد العلمى أو الفنى . وقد ينزل هذا الاستبداد فى بعض الاحيان بالمجتمع ضررا أشد فداحة من الاستبداد السياسى .

٣٣٢ - واذا كان هذا هو شأن الشورى فى الاسلام : اصل عام لكل شئون المسلمين ، فهل يصبح الالتجاء الى الشورى - اجباريا - بالنسبة للحاكم أم أنه أمر اختيارى ؟ ..

لاشك ان الالجاء الى الشورى يعد أمرا واجبا بالنسبة للحاكم . وانه لامر بديهى . فاذا ما اجيز للحاكم - منذ البداية - أن يستشير أو لا يستشير فانه بغير تردد يفضل آلا يستشير ، وهكذا ينهار مبدأ الشورى من أساسه .

فالحاكم اذن يجب أن يستشير .. والدستور نفسه اذا أراد أن يكون متسقا مع أحكام الاسلام يجب أن لا يخرج من مجال الشورى معظم الشئون

السياسية ، فهو ان فعل ذلك اجاز للحاكم ان ينفرد بالسلطة وقضى على مبدأ الشورى منذ البداية ٠

٣٣٣ - واذا لجأ الحاكم الى الشورى فهل تعد نتيجة الشورى ملزمة له ؟ لاشك فى ذلك ، فالشورى تعمل هنا كأساس من أسس الحكم ، فتجعل للشعب الكلمة الاخيرة فى شئون الحكم ، ومن هنا فان الحكام أنفسهم يجب أن يلتزموا برأى الشعب ٠

وهذا الرأى يستند أول ما يستند على الآية الكريمة ذاتها : « وأمرهم شورى بينهم » فلكى يكون الأمر شورى فعلا يجب أن يكون القرار قد صدر بناء على الشورى ، الامر الذى يتعين معه أن تكون نتيجة الشورى ملزمة ٠

أما اذا كانت نتيجة الشورى غير ملزمة للحاكم ، وكان فى وسعه أن يأخذ بها أو يطرحها جانبا ، فان الامر حينئذ لا يمكن أن يكون شورى بين المواطنين ، انه حينئذ يجب أن يوصف بأنه احتكار للحاكم أو انفراد بسلطة التقرير ٠

فأمر المواطنين لايمكن أن يكون شورى بينهم الا اذا كان ابرامه أو نقضه قد صدر بناء على الشورى ، محترما لها وملتزما بنتيجتها ٠

هذا هو الرأى الصحيح فى الموضوع ٠

ولقد غم على الكثيرين من كبار الباحثين ممن تصدوا للكتابة فى هذا الموضوع فلم يتبينوا وجه الحقيقة فى هذا الشأن ٠ واذا كانوا قد ضلوا السبيل فى هذا المجال فلانهم أدمجوا الآيتين معا - آية سورة الشورى وآية آل عمران - وجعلوا لهما مدلولا واحدا وكان من الواجب أن تعمل كل آية فى مجالها ٠

وهذا الرأى الذى نقول به هو الذى يكشف عن جوهر الاسلام كفكر تقدمى فى شتى مجالات الحياة ، وأولها نظام الحكم ٠ فالفكر الدستورى الحديث الذى يقيم نظم الحكم على أساس المبدأ الديمقراطى ويجعل ارادة الشعب ملزمة لحكامه لم يأت بجديد جهله الاسلام ٠ وهكذا نرى الحقيقة مشرقة كضوء الشمس : ان الحياة لم تتضمن حتى الآن فكرا أكثر تقدما من الفكر الاسلامى ، ولم تعرف ما هو أكثر منه صلاحية لحكم البشر ٠

الفصل الثانى

الشـــورى

كمبدأ من مبادىء فن الحكم فى الاسلام

٣٣٤ ـ لقد رأينا الشورى كأساس من أسس الحكم فى الاسلام ٠٠ ونرى هنا الشورى كأساس لفن الحكم فى الاسلام ٠٠

فى المجال الاول كفلت الشورى للشعب أن يكون صـــاحب الكلمة الاخيرة فى شئون الحكم ، يخضع لمشيئته الحكام جميعا ويلتزمون بتنفيذ ارادته ٠ وهو وحده الذى ينظم فى دستوره كيف تمارس الشـورى وكيف تقوم ، وهو وحده الذى يقيم فى الدستور المجلس النيابى الذى ينوب عنه فى وضع القوانين ، والشورى ، بعد ذاك تأبى أن تكون سلطة التشريع ـ سلطة وضـع القـوانين المنظمـة لحيـاة المجتمـع فى شتى جوانبهـا ـ لقلـة من البشر ، أو لفئة من فئـات البشر ـ حتى وان كانت هى فئة المجتهـدين وأهل الفتيا ـ يعينهم الحاكم بارادته ويعزلهم بمشيئته ، فلا يختار منهم من يعارضه فى الرأى أو يناقشه الحساب ٠

وفى هذا المجال نرى الشورى كأساس لفن الحكم ٠٠ انها هنا تواجه الحاكم وقد استقر فى منصبه واخذ يتهيأ للحكم ، فتقول له كيف يحكم ، وكيف يتصرف ، وكيف يقود ، أيا كانت نصوص الدستور الذى يحـكم بلاده وأيا كان حجم السلطات الممنوحة له ٠ انهـا هنا تقوده فى ممارسة سلطات واختصاصات جعل له فيها الدستور الكلمة الاخيرة وأصـبح فى وسعه أن يمارسها كما يريد ، متحملا فى النهاية نتيجة قراره ٠٠

انها هنـا تقوم على الآية الكريمة التى يقول فيها الحق تبـارك وتعـالى :

« فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضـوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين » (آل عمران ـ ١٥٩)

وهكذا فان الحاكم ـ فى الاسلام ـ يجب أن يستشير حتى فيما يملكه بحكم الدستور من قرارات ٠

٣٣٥ - وقد نزلت هذه الآية الكريمة بعد غزوة أحد . فنحن نعلم أن قريشا قد هزتها الهزيمة الساحقة التى لقيتها بعد غزوة بدر الكبرى ، فأرادت أن تطلب الثأر لقتلاها . فخرجت لقتال النبى صلى الله عليه وسلم فى ثلاثة آلاف من المشركين . فلما علم بذلك صلى الله عليه وسلم جمع أهل الرأى من المسلمين ، ومن الذين كانوا يتظاهرون بالاسلام (الذين وصفوا بعد ذلك بالمنافقين) ليتشاور معهم فى قتال المشركين . وكان النبى - صلوات الله عليه - يرى أن يتحصن المسلمون بالمدينة ، ويتركوا قريشا خارجها فاذا حاول المشركون اقتحام المدينة اشترك اهلها جميعا فى الدفاع عنها حتى النساء والصبيان . وأصبحت هزيمة المشركين محققة وهم يتفرقون فى دروب المدينة . وكان عبد الله بن أبى بن سلول يرى رأى رسول الله أيضا فقال له يارسول الله : لقد كنا نقاتل فيها ونجعل النساء والاطفال فى هذه الصياصى ونجعل معهم الحجارة ، ونشبك المدينة بالبنيان فتكون كالحصن فى كل ناحية ، فاذا أقبل العدو رمته النسوة والاطفال وقاتلناه بأسيافنا فى السكك. ان مدينتنا يارسول الله عذراء ما فضت علينا قط ، وما دخل علينا عدو فيها الا أصبناه ، وما خرجنا الى عدو قط منها الا أصاب منا .. وكان يرى هذا الرأى أيضا بعض كبار الصحابة من المهاجرين والانصار .

ولكن الكثرة الكبرى من المسلمين لم يوافقوا على ذلك . كان فيهم الشباب الذين تمتلأ صدورهم بالشجاعة ، ورجال لم يشهدوا بدرا ويطلبون من الله عز وجل أن يرزقهم احدى الحسنيين الشهادة أو النصر ، وآخرون شهدوا بدرا يحسون فى قلوبهم حلاوة الايمان وروعة الجهاد فى دين الله . وكان هؤلاء جميعا - كما قال أحدهم - لا يحبون « ان ترجع قريش الى قومها فيقولون حصرنا محمد فى صياصى يثرب وآطامها فتكون هذه مجرئة لقريش . وهاهم هؤلاء قد وطئوا سعفنا ، فان لم نذب عن عرضنا لم يزرع (العرض كل واد فيه شجر) وان قريشا قد مكثت حولا تجمع الجموع وتستجلب العرب من بواديها ومن تبعها من احابيشها ثم جاءونا قد قادوا الخيل وأمتطوا الابل حتى نزلوا بساحتنا ، أفيحبسوننا فى بيوتنا وصياصينا ثم يرجعون وافرين لم يكلموا !؟ لئن نعلنا لازدادوا جرأة ، ولشنوا الغارات علينا وأصابوا من أطرافنا ، ووضعوا العيون والارصاد على مدينتنا ، ثم لقطعوا الطريق علينا .. » .

وقـد أبى رسـول الله صلى الله عليه وسلم الا أن ينـزل على رأى الاغلبية . وعقد عزمه على الخروج للقاء المشركين خارج المدينة .

وبينما كان النبى صلى الله عليه وسلم فى بيته يلبس درعه ويتقلد سيفه كان المسلمون فى جدال ونقاش مستمر ، فالذين دعوا الى التحصن بالمدينة يقولون للذين أشاروا على الرسول بالخروج منهـا : لقد رأيتم رسول الله يرى التحصن بالمدينة ، فقلتم ما قلتم واستكرهتموه على الخروج وهو له كاره ، فردوا الامر اليه ، فما أمركم فافعلوه ، وما رأيتم له فيه هوى أو رأيا فأطيعوه » .

وتأثر هؤلاء بهذا القول ، فلما خرج النبى صلى الله عليه وسلم لابسا درعه أسرعوا اليه يقولون وكأنهم يعتذرون له : يا رسـول الله ، ماكان لنا أن نخالفك فاصنع ما بدا لك . وما كان لنا ان نستكرهك ، والامر الى الله ثم اليك » .

وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أخـذ برأى الاغلبيـة ، فأبى أن يعدل عنه حتى وان كان هو من الرأى الآخر . وقال لهم : قد دعوتكم الى هذا الحديث فأبيتم . وما ينبغى لنبى اذا لبس لامته أن يضعها حتى يحكم الله بينه وبين أعدائه . أنظروا ما آمركم به فاتبعـوه ، والنصر لكم ما صبرتم » . كانت تلك هى نصيحة رسول الله صلى الله عليه وسلم يقـول لهم مرة بعد أخرى : النصر لكم ما صبرتم .. ولم يصبر بعضهم فكانت الهزيمة .

ذلك أن النبى عليه السلام سار على رأس المسلمين - وكانوا سبعمائة يقاتلون ثلاثة آلاف مشرك - حتى بلغوا جبل أحد ، فاجتازوا مسالكه وجعلوه الى ظهورهم . وأخذ النبى صلى الله عليه وسلم يرتب الصفوف استعدادا للمعركة ، فوضع خمسين من الرماة على شعب فى الجبل وقال لهم : احموا لنا ظهورنا فانا نخاف أن يجيئونا من ورائنا . والزموا مكانكوا لاتبرحوا منه . وان رأيتمونا نهزمهم حتى ندخل عسكرهم فلا تفارقوا مكانكم وان رأيتمونا نقتل فلا تعينونا ولا تدافعوا عنا . وانما عليكم أن ترشقوا خيلهم بالنبل ، فان الخيل لا تقدم على النبل » .

ودارت رحى الحرب فاذا بالسبعمائة مسلم يكتسحون بقوة ايمانهم الثلاثة آلاف مشرك .. اعملوا فيهم القتل ، وانزلوا بهم الرعب فتمزقت صفوفهم وبدأت جموعهم فى الفرار وأوشكت نساؤهم أن يأخـذن أسرى .

وهنا حدث الخطأ .. فقد تعجل المسلمون جمع الغـنـائم ، وكانت كثيرة وافرة فتسابق المقاتلون اليها يأخذون منهم ويعبون ، فأنسـتهم الدنيا - بعرضها الزائل هـذا - أن يتتبعوا عدوهم فى فراره ليتم لهم القضـاء عليه .

ورأى الرماة - فى مكانهم - اخوانهم المقاتلين وهم ينتهبون الغنيمة ، فاذا بهم يتطلعون الى مشاركتهم ، ونسوا فى هذه اللحظات أمر نبيهم الذى أمرهم ألا يبرحوا مكانهم - تحت أى ظرف - حتى تنتهى المعركة . وقال بعضهم لبعض : لم تقيمون هاهنا فى غير شىء وقد هزم الله عدوكم ، وهـؤلاء اخوانكم ينتهبون عسكرهم ، فادخلوا فاغنموا مع الغانمين » . فـرد واحـد من عقلائهم : ألم يقل لكم رسـول الله صلى الله عليه وسـلم لا تبرحوا مكانكم وأن رأيتمونا نقتل فلا تنصرونا » ولكن طلاب الغنيمة قالوا : لم يرد رسول الله أننبقى بعد أنأذل الله المشركين » . فقام أميرهم عبد الله بن جبير يطلب منهم ألا يخالفوا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولكن أكثرهم عصوه ، وأنطلقوا يجمعون الغنائم ، ولم يستجب لندائه سـوى مجموعة صغيرة منهم لا تصل الى عشرة اشخاص .

وهكذا ترك الرماة موقعهم الهام ، وخالفوا أمر رسـول الله وقد أصدره اليهم بلهجة مشددة ألا يبرحوا مكانهم أبدا « حتى وان رأيتمونا نهزمهم . حتى وان رأيتمونا نقتل » وانهمكوا كما انهمك زملاؤهم فى جمع الغنائم وشغلوا جميعا بأمر الدنيا وأنساهم الشـيطان أمر الآخرة .. ورأى خالد بن الوليد ذلك كله - وكان على فرسان مكة لم يدخل الاسلام بعد - فأدرك بكفاءته الحربية النادرة أن الفرصة أصبحت سـانحة ليـأتى المسلمين من خلفهم وينقض على جموعهم وقد شغلت بالغنيمة عن الحرب، فأسرع الى مكان الرماة ليجلى منه القلة الباقية فيه ويصبح وراء جيوش المسلمين ، وأطلق صيحة مدوية أدركت معها قريش كل ما حدث فعـادت بفلولها لينقضوا على المسلمين ضربا وتقتيلا . وأسرع كل مسـلم الى سيفه يقاتل به ، ولكن بعد فوات الآوان ، فقد تمزقت الصفوف وتبعثرت القوى .. وحلت الهزيمة بالمسلمين بعد أن كانوا على مشارف نصر كبير..
أما الرسول صـلوات الله عليه فقد شج فى وجهه ، وأصيبت رباعيته واستمات المسلمون فى الدفاع عنه بعد أن ظن المشركون أنهم قد قتلوه صلى الله عليه وسلم .

وهكذا تسبب الرماة وهم يخالفون أمر رســـول الله صلى الله عليه وسلم فى تحول النصر الى هزيمة ٠ فلو أنهم ثبتوا فى أماكنهم وأطاعوا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم لاســـتطاعوا أن يحموا ظهور اخوانهم حتى وهم يتشاغلون عن القتال بجمع الغنائم ٠٠ خطأ فادح بلاشك وجـــرم عظيم ٠

ولكن الحق تبارك وتعالى بكرمه وفضله عفا عنهم وغفر لهم ، وأنزل فى محكم آياته :

« ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعـــان انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا ولقد عفا الله عنهم ان الله غفور حليم » ٠

وتوالت الآيات (فى سورة آل عمران) حتى تصل الى الآية الكريمة:

« فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين »

« آل عمران ـ ١٥٩ »

أن العفو انما يكون عن جرم أو خطأ ٠٠

ولقد شاء الرحمن جل وعلا ان يعفو عمن اخطأ يوم أحد ٠٠ وطلب بعد ذلك من نبيه أن يعفو هو أيضـــا ٠

وبعد العفو تأتى مرحلة متقدمة فى الرضا ، فطلب منه أن يستغفر لهـــم ٠

وبعد ذلك تأتى مرحلة ثالثة أكثر تقدما فى الرضا : أن يشاورهم فى الامر ٠٠ والامر بالمشاورة هنا ذو بال ، لأنه جاء بعد خطأين :

ـ **الخطأ الاول :** عندما أشاروا عليه ـ صلى الله عليه وسلم ـ بالخروج لملاقاة العدو خارج المدينة ، على خلاف ما كان يرى ، ثم اتضـــح بعد ذلك أن رأيهم كان أقل سدادا من رأيه ٠

ـ **والخطأ الثانى :** عندما غادر الرماة مواقعهم ، وشـغلوا هـم وزملاؤهم المحاربون فى جمـع الغنائم والمعركة لـم تنته بعـد ، وجنود الشرك لـــم يتم القضـــاء عليهـا نهائيـــا ٠

خطأ واحـد منهمـا كان يكفى ليجعـل الانســـان يبتعـد عن مشـــاورة هؤلاء وتبادل الرأى معهم ، فمـا بالك وقـد اجتمـع الاثنـــان معـا ، وكانت النتيجة هزيمة أليمة للمسلمين !! ٠

وعلى الرغم من ذلك كله جاء الامر بالمشاورة ، مما يدل على فرط اهتمام الاسلام بها لتكون أساسا من أهم أسس فن الحكم فيه ٠

ولقد قيل في ذلك ان الله سبحانه وتعالى قد أمر نبيه بأن يشاور أصحابه تطييبا لنفوسهم ورفعا لاقدارهم ٠ فقد كانت سادات العرب اذا لم يشاوروا في الامر شق عليهم ، فأراد الله لنبيه أن يشاورهم ، فان ذلك أعطف لهم عليه ، وأذهب لاضغانهم وأطيب لنفوسهم ٠ فاذا شاورهم عرفوا اكرامه لهم ٠

وقال الحسن البصرى فى ذلك : ان الله سبحانه وتعالى ما أمر نبيه بالمشاورة لحاجة منه الى رأيهم ، وانما اراد أن يعلمهم ما فى المشاورة من الفضل » ولتقتدى به أمته من بعده ٠

وذكر الرازى فى تفسيره أن هناك فوائد أخرى تحققها المشاورة ، ذلك لان علوم الحياة متعددة ومتشعبة ، وليس بعيدا أن يخطر ببال أحد من الناس من وجوه المصالح ما لا يخطر ببال الاخرين ، وما لا يخطر ببال الحاكم نفسه ٠ وروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ما تشاور قوم قط الا هدوا لارشد أمرهم » ٠

٣٣٦ - ولقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستشير ٠

وكان الخلفاء الراشدون يستشيرون ٠٠ حتى فيما يملك الواحد منهم أن يستقل بالرأى فيه ، وفى المجالات التى يملك الخليفة فيها وحده سلطة اصدار القرار ٠

نعم ٠٠ كان الرسول صلى الله عليه وسلم يستشير ، وهو الانسان الكامل ٠ أعظم الناس قدرا ، وأكملهم عقلا ٠

كان يستشير قبل نزول هذه الآية ، وبعد نزول هذه الآية ٠

وكان يستشير فى كل أمر لم ينزل فيه وحى ٠ فاذا ما نزل الوحى فذلك أمر من الله ، ولا اجتهاد للبشر ازاء أوامر الله ٠

وقد أراد صلى الله عليه وسلم أن يضع لفن الحكم أسسه الكبرى ، وأن يبين للملوك والحكام والامراء أن الحاكم مهما سما به قدره يجب أن يعلم أنه فى حاجة لمشاورة رجاله وأصحابه ، وألا ضير عليه قط من العدول عن رأيه والنزول على رأى الآخرين ، ان وجد أنه أكثر صوابا وتوفيقا ٠

ولذلك فقد حمل الينا التاريخ أنه صلى الله عليه وسلم قد عدل عن

رأيه مرارا ، وأخذ برأى أصحابه عندما قدر أن هذا الرأى قد يكون أكثر تحقيقا للمصلحة وأكثر ملاءمة للظروف ٠ لقد أراد أن يعلم البشرية جمعاء - - بهذا السلوك الانسانى الفذ - أن أعظم الناس قدرا لا يعيبه أن يستشير الاخرين ، ولا يهبط بقدره ان هو عدل عن رأيه وأخذ برأيهم ٠

ومن ذلك مثلا ما حدث فى غزوة بدر الكبرى ٠ فقد سار الرسول بأصحابه حتى اذا جاء أقرب ماء من وادى بدر فنزل به ٠ فجاءه الحباب بن المنذر بن الجموح وقال له :

« يا رسول الله ، أرأيت هذا المنزل ، أمنزلا أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه ، أم هو الرأى والحرب والمكيدة ؟ » ٠

فقال الرسول صلى الله عليه وسلم : بل هو الرأى والحرب والمكيدة ٠

فقال الحباب بن المنذر : يا رسول الله ، فان هذا ليس بمنزل ، فانهض بالناس حتى نأتى أدنى ماء من القوم فننزله ، ثم نغور ما وراءه من القلب (أى نفسد ما وراءه من الآبار بالقاء الاحجار والتراب فيها) ثم نبنى عليه حوضا فنملؤه ماء ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون ٠

فقال الرسول : لقد أشرت بالرأى ٠ ونهض ومن معه من الناس فسار حتى اذا أتى أدنى ماء من القوم نزل عليه ثم أمر الآبار فأفسدت بالقاء الحجارة والتراب فيها ، وبنى حوضا على البئر الذى نزل عليه فملىء ماء ٠

هكذا تجمع كتب السير ٠٠ وهكذا يجمع التاريخ على أن النبى صلى الله عليه وسلم لم يجد غضاضة فى أن يعدل عن رأيه ويأخذ برأى آخر يجدفيه النفع والفائدة ٠

ومثل آخر مر بنا فى غزوة أحد رأينا فيه النبى صلى الله عليه وسلم يأخذ برأى الاغلبية وكان مخالفا لرأيه ورأى بعض من كبار أصحابه ٠

ومثل ثالث نجده فى غزوة الاحزاب ٠ فقد أخذ اليهود يؤلبون القبائل كلها على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فجاءت الاحزاب التى نجح اليهود فى تجميعها لحرب النبى وعلى رأسها قريش ، ومعها بنو فزارة ، وأشجع ، ومرة ، ومسعر ، وسليم ، وبنو سعد ، وأسد ، جاءوا فى أكثر من عشرة آلف رجل ، وهو عدد هائل اذا قيس بعدد المقاتلين من المسلمين ٠

ولم يتردد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى استشارة أصحابه ،

فأشار عليه سلمان الفارسى بأن يحفر خندقا حول المدينة يحول بين الاحزاب وبين دخولها ، ويحصن بعد ذلك المدينة من الداخل • وكان سلمان الفارسى يعرف من أساليب الحرب والقتال ما لم تكن تعرفه العرب فى ذلك الحين • فوافق النبى عليه السلام على رأيه ، وحفر الخندق فى ستة أيام ، واشترك الرسول صلى الله عليه وسلم بنفسه فى العمل فكان يساهم فى الحفر ويرفع التراب • وعندما جاءت قريش واحزابها تبغى دخول المدينة كان الخندق مفاجاة لم تكن تتوقعها ، وأمرا غير مألوف لها • وكان _ حقا _ نصيحة موفقة قدمها سلمان الفارسى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم •

ومثل رابع نجده فى هذه الغزوة أيضا • فقد كان هناك رأى يهدف الى تمزيق التحالف القائم بين الاحزاب بأن تتم مصالحة رؤساء غطفان على أخذ جزء من ثمار المدينة لقاء انسحابهم من المعركة ، ولكن سعد بن معاذ وسعد بن عبادة أشاروا على النبى صلى الله عليه وسلم بألا يفعل ذلك •

والامثلة _ غير ذلك _ كثيرة ••

وكل هذه الامور مما يدخل فى اختصاص الرسول صلى الله عليه وسلم وحده ، كرئيس للدولة ، وقائد أعلى لقواتها المحاربة •• فهى ليست مما يتطلب المبدأ الديمقراطى فيها رضا الجماعة •

ومع ذلك فقد حرص الرسول صلى الله عليه وسلم على أن يستشير فيها أصحابه ، وأن يأخذ برأيهم فى كثير من الاحيان •

٣٣٧ _ واذا كان هذا هو شأن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلقد أصبح شأن خلفائه أيضا ، يستشيرون حتى فيما يملكون فيه سلطة اصدار القرار •

لقد كان أبو بكر يستشير ، وكان عمر يستشير •• ولعلنا نجد مذهبهما فى هذا المجال واضحا فيما رواه أحد كبار التابعين _ ميمون بن مهران _ فقال :

« كان أبو بكر الصديق اذا ورد عليه حكم ، نظر فى كتاب الله تعالى ، فان وجد فيه ما يقضى به قضى به ، وان لم يجد فى كتاب الله نظر فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فان وجد ما يقضى به قضى به ، فان أعياه ذلك سأل الناس : هل علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فيه بقضاء ؟ فربما قام اليه القوم فيقولون : قضى فيه بكذا

وكذا • فان لم يجد سنة سنها النبى صلى الله عليه وسلم جمع رؤساء الناس فاستشارهم فان اجتمع رأيهم على شيء قضى به •

« وكان عمر يفعل ذلك ، فاذا أعياه أن يجد ذلك فى الكتاب والسنة سأل : هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء ؟ فاذا كان لابى بكر قضاء قضى به ، والا جمع علماء الناس واستشارهم ، فاذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به » •

ولم يكن أبو بكر وعمر ـ عليهما رضوان الله ـ يأخذان بالمشاورة فى القضاء وحده ، بل كانا يستشيران فى شئون الحكم أيضا •

ولقد بدأ الصديق يحكم ـ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ وكانت حكومته حقا مبنية على الشورى • ولقد كانت الردة أخطر ما واجهه فى أوائل حكمه ، بل لعله أخطر ما واجهه فى حكمه كله •

فعندما امتنعت القبائل القريبة من المدينة عن أداء الزكاة سارع الصديق يجمع صحابة رسول الله يستشيرهم ، وجلس يستمع اليهم فى أناة • ورأت كثرة الحاضرين الا يقاتلوا هؤلاء وأن يستعينوا بهم على عدوهم ، فهنالك من ارتد ـ من القبائل ـ عن الاسلام كله ، وهناك من ناصر وأيد مدعى النبوة ، وهؤلاء وحدهم يجب أن يوجه اليهم القتال • وكان من هذا الرأى عمر بن الخطاب نفسه ، على ما عرف عنه من شدة فى دين الله ، وقال للصديق : كيف نقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله فمن قالها فقد عصم منى ماله ودمه الا بحقها وحسابهم على الله » •

ولكن قلة من الحاضرين رأت غير ذلك ، وأشارت بقتال ما نعى الزكاة شأنهم شأن المرتدين عن الاسلام تماما •

وبعد أن تمت المشاورة ، واستمع خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الآراء كلها ، كان عليه أن يختار ، وكتاب الله يقول « فاذا عزمت فتوكل على الله » •• وقد اختار أن يأخذ برأى الاقلية ، ورد على اعتراض الفاروق قائلا له : والله لاقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة • وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الحديث السابق « الا بحقها » •

واذا كان الصديق لم يأخذ هنا بالرأى الذى رجحته الشورى فانه فى أمر آخر أخذ به •

فلقد كلفت حروب الردة المسلمين عددا هائلا من الشهداء ، استشهدوا وهم يؤدون دورهم التاريخى الخالد فى الدفاع عن دين الله ٠ وكانت غزوة اليمامة من أخطر الغزوات فى حروب الردة ومن أبعدها أثرا ، ويكفى أنها قد أدت الى القضاء على مسيلمة الكذاب – مسيلمة بن حبيب – أخطر مدعى النبوة فى بلاد العرب ٠ وكانت لذلك من أغلاها ثمنا ٠ ففى موقعة واحدة استشهد ألف ومائتان من المسلمين بينهم تسعة وثلاثون من حفاظ القرآن وكبار الصحابة ٠ ولما حمل نبأ ذلك الى المدينة لم يجزع عمر بن الخطاب لمقتل أخيه زيد – وقد كان يكن له أعمق الحب – بقدر ما جزع على كثرة الذين قتلوا من حفاظ القرآن ٠ فقد خشى على كتاب الله أن يضيع ، وصدور الحفاظ تمزقها السيوف غزوة بعد غزوة ٠ فذهب الى أبى بكر – فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يومئذ مقر الحكم ومكان الشورى – وقال له : ان القتل قد استحر بقراء القرآن يوم اليمامة ، وانى أخشى أن يستحر القتل بالقراء فى المواطن كلها فيذهب قرآن كثير ، وانى أرى أن تأمر بجمع القرآن ٠

دهش الصديق حين سمع هذه المشورة ، وقال – من فوره – للفاروق : كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم » !

وتناقش الرجلان العظيمان فى هذه المشورة طويلا ، وجرى النقاش فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فاشترك فيه من كان حاضرا ، واقتنع أبو بكر آخر الامر برأى عمر وأخذ فى تنفيذه دون ابطاء ، فدعا اليه زيد بن ثابت ٠

ولندع البخارى يروى لنا – على لسان زيد بن ثابت – ماجرى ، فيقول :

أرسل الى أبو بكر – عند مقتل أهل اليمامة – وعنده عمر ٠ وقال لى : أن عمر قد أتانى فقال ان القتل استحر يوم اليمامة بالناس وانى اخشى أن يستحر القتل بالقراء فى المواطن فيذهب كثير من القرآن الا أن تجمعوه ، وانى لارى أن تجمع القرآن ٠

وقال أبو بكر بعد ذلك : فقلت لعمر : كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : هو والله خير ٠ فلم يزل يراجعنى حتى شرح الله لذلك صدرى ورأيت الذى رأى عمر ٠

وقال زيد : وعنده (أى عند أبى بكر) عمر جالس لا يتكلم • وقال لى أبو بكر : انك رجل شاب عاقل ولا نتهمك ، كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فتتبع القرآن فاجمعه ، فوالله لو كلفنى نقل جبل من الجبال ما كان أثقل على مما أمرنى به من جمع القرآن •

وقلت لابى بكر : كيف تفعلان شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ ••

فقال أبو بكر : هو والله خير •

فلم أزل أراجعه حتى شرح الله صدرى للذى شرح له صدر أبى بكر وعمر • فقمت فتتبعت القرآن أجمعه من الرقاع والاكتاف والعسف (جريد النخل الذى لم ينبت عليه الخوص) وصدور الرجال •• وكانت الصحف التى اجتمع فيها القرآن عند أبى بكر حتى توفاه الله ، ثم عند عمر حتى توفاه الله ، ثم عند حفصة بنت عمر » •

وهكذا أخذ الصديق بمشورة عمر ، وأنفذها على الفور ، على الرغم من أنها كانت — فى البداية — على خلاف رأيه •

٣٣٨ — وجاء الفاروق ، بعد انتقال الصديق الى جوار ربه ، فكان فى حكمه من أكثر الناس ايمانا بأهمية الشورى وفائدتها كأساس لفن الحكم فى الاسلام • وكثيرا ما كان يقول :

« الرأى الفرد كالخيط السحيل (الذى يفتل على قوة واحدة) والرأيان كالخيطين المبرمين ، والثلاثة مرار (حبل) لا يكاد ينتقض (لا يكاد يحل) »•

وكان يقول : « لا خير فى أمر أبرم من غير شورى » •

فكان يستشير حتى فيما يملك وحده اصدار القرار فيه • ولقد حدث قبل موقعة نهاوند أن جاءت اليه الاخبار أن جيوش الفرس قد تجمعت لتسحق قوات المسلمين وتصدها عن التوغل فى اقليم فارس ، وكان الامر من الخطورة الى الحد الذى جعل الفاروق يفكر فى الخروج بنفسه ليقود قوات المسلمين فى قتال الفرس • ولكنه لم يشأ أن يتخذ القرار بغير شورى ، فنادى مناديه فى الناس : الصلاة جامعة ، فلما تجمعوا فى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم صعد المنبر وعرض الامر كله عليهم وصارحهم

بأنه قد هم بالخروج وأنه يطلب منهم الرأى والمشورة · وتكلموا ، كل يحاول أن يبدى ما يراه حسنا ، فرأى البعض أن يخرج الفاروق ليقود جيوش المسلمين بنفسه ، ورأى البعض الاخر أن يبقى أمير المؤمنين بالمدينة وينتدب للقيادة شخصا آخر ، وكان من بين هؤلاء الامام على بن أبى طالب رضى الله عنه ، فقد قال للفاروق يومئذ :

« ان هذا الامر لم يكن نصره ولا خذلانه بكثرة ولا قلة ، وهو دين الله الذى أظهره ، وجنده الذى أعده وأمده حتى بلغ ما بلغ ، وطلع حيثما طلع ، ونحن على موعود من الله منجز وعده ، وناصر جنده ، ومكان القيم من الامر مكان النظام من الخرز يجمعه ويضمه ، فاذا انقطع النظام تفرق الخرز ثم لم يجتمع بحذا فيره أبدا · والعرب اليوم وان كانوا قليلا هم كثيرون بالاسلام ، عزيزون بالاجتماع ، فكن قطبا · واستدر الرحى بالعرب ، وأصلهم دونك الحرب ، فانك ان شخصت من هذه الارض انتقضت عليك العرب من أطرافها وأقطارها ، حتى يكون ما تدع وراءك من العورات أهم اليك مما بين يديك · ان الاعاجم ان ينظروا اليك غدا يقولوا هذا أصل العرب فاذا قطتموه استرحتم ، فيكون ذلك أشد لكلبهم عليك وطمعهم فيك ···· » ·

وقد كان هذا الرأى صائبا وموفقا ، فوافقت عليه كثرة الحاضرين ، واقتنع به الفاروق وعمل به ، وأعلن فى الناس أنه قد عدل عما كان يفكر فيه ، وأرسل النعمان بن مقرن ليقود جيوش المسلمين بدلا منه ·

٣٣٩ — ولقد كان اختياره لهذا القائد بعد شورى ··

وكثيرا ما كان اختياره لولاة المسلمين وقوادهم — أيضا — بعد شورى ··

فبعد أن اتخذ عمر قراره السابق قال للناس

« أشيروا على برجل أوله أمر هذه الحرب وليكن عراقيا » ·

قالوا : أنت أفضل رأيا ، وأحسن مقدرة ، وأبصر بجندك ، وقد وفد عليك أهل العراق وجنده فرأيتهم وخبرتهم ·

قال : أما والله لاولين أمرهم رجلا يكون أول الاسنة اذا لقيها غدا ، النعمان بن مقرن (الاسنة جمع سنان ، والسنان نصل الرمح) ·

فقـال النـاس : هو لهـا ..

وكان اختيـار سـعد بن أبى وقاص - بطـل القادسـية - نفسـه بنـاء على شورى من المسلمين . فقد كان الاسلام يومئذ فى حاجـة شـديدة الى مقاتلين ، حتى أن عمـر كتب الى عماله وولاته فى القبـائل كلهـا يقول لهم : لا تدعوا أحدا لـه سلاح أو فرس أو نجدة أو رأى الا انتخبتموه ثـم وجهتموه الى . والعجـل العجل .

فلمـا تجمع لديه بضعة الاف من الجنود كان السؤال الذى يطرح نفسـه دائمـا - فى تلك الظروف - من الذى يخرج لقيـادة الجيش ، أمير المؤمنين بنفسـه أم قائد كفء يختاره أمير المؤمنين ؟ ..

ومرة بعد أخرى يلجـأ الفاروق الى الشورى ، وينادى مناديه فى النـاس : الصلاة جامعة . ويتوافـد المسلمون الى مسجد رسـول الله ، فـاذا بعامة النـاس يتملكهـا الحماس فتقول لامير المؤمنين : سر وسر بنا معك ..

ولكن الفاروق - الذى شهد له المعلم الاعظم بالعبقرية وصـدق الالهام - يأبى هـذا الرأى . فمـا كانت أمور الدولة تساس بالحمـاس وحـده أبدا .

فيدعو اليه الخاصة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقد كان الحكم العمرى يعرف نوعين من الشورى : شورى العامة ، وشورى الخاصة . شورى العامة حيث يعرض الامـر على المسلمين كافـة ، كل من كـان منهم فى المدينة وسمع النداء : « الصلاة جامعة » . أما شورى الخاصة فيعرض الامـر فيها على أصحاب رسول الله وهم يومئذ أكثـر النـاس علمـا وادراكا وفهمـا .

وقـد أشار هؤلاء على الفاروق بأن يبقى بالمدينة ، ويبعث رجـلا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ليقود هـذا الجيش « فان كان الذى يشتهى من الفتح فذلك ما يريـد ويريدون » والا ندب جندا آخـر يغيظ به العـدو حتى يجىء نصر الله » وقال الصحابى الجليل عبد الرحمن بن عوف :

« أقم وابعث جندا .. فانه ان يهزم جيشـك ليس كهزيمتك . وانك ان تقتل أو تهزم خشيت ألا يكبر المسلمون ، وألا يشـهدوا أن لا اله الا الله أبـدا » ..

وهكذا اجتمع لعمر شورى العامة ، وشورى الخاصة ، وكل واحدة تخالف الاخرى . ولكن الثانية كانت أكثر أقناعا من الاولى فأخذ بها عمر . وجمع الناس وقال لهم :

« يحق على المسلمين أن يكونوا وأمرهم شورى بينهم . وانى انما كنت كرجل منكم حتى صدنى ذوو الرأى منكم عن الخروج ، فقد رأيت أن أقيم وأن أبعث رجلا » .

ولكن من هو هذا الرجل ؟

طرح الفاروق هذا السؤال على خاصته ، فأخذوا يفكرون ، واذا بكتاب يأتى اليه من سعد بن أبى وقاص (وكان واليه على بعض صدقات نجد) يخبره فيه بأنه استجاب لندائه وتخير له ألف فارس ذوى رأى ونجدة . وأوحى ذلك الكتاب - وما فيه - اليهم بالاجابة ، فقالوا لامير المؤمنين على الفور .

لقد وجدت الرجل .

فقال لهم : من ؟

قالوا : الأسد فى براثنه ، سعد بن مالك ..

فقال : هو لها وبعث اليه ، وأمره على الجيش الذاهب الى قتال الفرس فى العراق .

ولقد كان اختيارا موفقا ، فلم يكن سعد بن مالك هذا سوى سعد بن أبى وقاص بطل القادسية وصاحب المجد العريض فى قتال الفرس .

ولقد امتلأ تاريخ عمر بالكثير من هذه الوقائع التى تشير كلها الى فرط اهتمامه بالشورى وايمانه بفائدتها .

فلقد أراد يوما أن يختار واليا من ولاته ، فقال لأصحابه :

« دلونى على رجل أستعمله على أمر أهمنى » .

فقالوا له : فلان .. وسموا له رجلا ..

فقال : لا حاجة لنا فيه ..

قالوا : فمن تريد ؟ ..

قال : أريد رجلا اذا كان فى قوم وليس أميرهم كان كأنه أميرهم ، واذا كان أميرهم كان كأنه رجل منهم .

قالوا : ما نعرف هذه الصفة الا فى الربيع بن زياد الحارثى ٠

قال : صدقتم ٠٠ وولاه ٠

والحقيقة التى لا شك فيها أن تاريخ السياسة وتاريخ الحكم كله لا يعرف رجلا اجتمعت عنده عبقرية الحكم والادارة كهذا الرجل الذى نتحدث عنه : عمر بن الخطاب ٠ وان وقفة بسيطة نتأمل معها هذا الحوار الوجيز لتكشف لك عن مدى التفوق الانسانى الفذ عندما يملأ آفاق النفس البشرية بالهدى والنور ٠

٣٤٠ ـ ولقد كان عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ يستشير ليصل الى الرأى الصائب ٠ فلم يكن يهدف من وراءه شوراه الى أن ينال اعجابا على غير أساس ، أو ثناء بغير حق ، بل كان يهمه دائمـا ان يصل الى أصوب الآراء حتى وان قل من حوله البريق ٠ ولقد كان هذا شـــأنه وهو يواجه الطاعون فى الشام ٠

ففى سنة ثمانى عشرة من الهجرة كان عام الرمادة ، وفى هذه السنة أيضا كان طاعون عمواس ٠

وقد كانت عمواس هذه بلدة فى فلسطين بدأ منها الطاعون ثم انتقلت عدواه الى الشام ، فانتشر الوباء هناك فى سرعة كبيرة وأخذ يفتك بالمسلمين فتكا شـــديدا ٠

وفى هذه الاثناء قدم عمر بن الخطاب الى الشام ، ينظم أموره ويرتب شئون الحكم فيه بعد أن تم للمسلمين فتحه ٠ فهل يتركه قواده وأمراء جنده يمضى فى طريقه حتى يســـتقر فى أعمـاق الوباء وهو رئيس الدولة والقائد الأعلى الذى مازالت جيوش المسـلمين فى أشد الحاجة لقيـــادته وعبقـــريته ٠

وما أن وصـــل الفاروق الى سرغ ـ وهى قرية بوادى تبوك قريبـــة من الشام ـ حتى وجد أمامه أمراء الأجنـــــاد الذين أسرعوا الى لقائه وفيهم أبو عبيدة عامر بن الجراح ـ الذى سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ أمين الأمة ـ وزيد بن أبى سفيان وشرحبيل بن حسنة وعمرو بن العاص، وأخبروه بنبأ الطاعون وشدته ٠

وكان على الفاروق أن يصدر قراره : أما أن يمضى فى طريقه فيدخل الشام ومن معه من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسـلم الذين جاءوا

معه من المدينة ، واما أن يعدل عن ذلك ويعود الى المدينة على الفور • ولم يشأ أن يصدر قراره دون مشـــاورة ، فقال لعبد الله بن عباس : أدع لى المهاجرين الأولين ـ الذين صلوا الى القبلتين ـ فدعاهم فاستشـــارهم فى دخول الشام أو الرجوع الى المدينة فاختلفوا •• فقال بعضـــهم : « قد خرجت لأمر ولا نرى أن ترجع عنه » ، وقال البعض الآخر : معك بقية الناس وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ الذين قدموا معك من المدينة ـ ولا نرى أن تقدمهم على هذا الوباء •

وبعد أن ســـمع الفاروق رأيهم قال لابن عباس ـ رضى الله عنه ـ « أدع الى الانصار » فدعاهم ابن عباس فجاءوا الى عمر واستشـــارهم ، فسلكوا سبيل المهاجرين واختلفوا فى الرأى كاختلافهم •

وبعد ذلك قال عمر لعبد الله بن عباس : ادع لى كل من كان هنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح ـ الذين هاجروا الى المدينة عـام الفتـح فقط ـ فدعاهم ، وسألهم عمر ، فلم يختلف منهم عليه رجلان وقالوا : نرى أن ترجع بالناس ولا تقدمهم على هذا الوباء •

وبعد ذلك فقط ، وصل الفاروق الى قراره : أن يعـــود بالناس الى المدينة فنادى : « أنى مصبح على ظهر (أى مسافر فى الصباح راكبـا ظهـر الراحلة) فأصبحوا عليه » •

ويبدو أن قرار الفاروق بالعودة الى المدينة لم يعجب أبا عبيدة عامر ابن الجراح ، فقال له : أفرارا من قدر الله ياعمر ؟ ••

وأسرع الفاروق يجيب :

لو غيرك قالها يا أبا عبيدة • ؟ نعم ، نفر من قدر الله الى قدر الله • أرأيت لو كان لك ابل هبطت واديا له عدوتان (أى شـــاطئان وحافتان) احداهما خصبة والأخرى جدبة ، أليس ان رعيت الخصـبة رعيتها بقدر الله ، وان رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله !!

ولم يكن عبد الرحمن بن عوف حاضرا هذه المشاورة التى أجراهـــا الفاروق ، فلما حضر وعلم بما قيل فيهـــا ، قال لهم : ان عندى فى هذا ـ الذى اختلفتم فيه ـ علما ، فقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول:

« اذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تقدموا عليه ، واذا وقع بأرض وانتم بها فلا تخرجوا فرارا منه » ٠

وهكذا وجد الجميع أن اجتهاد عمر ، واجتهاد معظم الصحابة ، قد جاء متفقا مع حديث معلم الانسانية الأعظم محمد صلى الله عليه وسلم ٠

وهكذا عاد عمر الى المدينة ، ومعه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين خرجوا معه ٠٠ وكان قراره الذى أصدره ـ بعد أن لجأ الى المشاورة ـ أكثر ما يكون اتفاقا مع حديث معلم الانسانية الاعظم صلى الله عليه وسلم ، وأكثر ما يكون اتساقا مع الفهم العميق لقدر الله ٠

٣٤١ ـ هذا هو الفاروق ٠٠

فاذا جئنا الى الامام على بن أبى طالب ـ رضى الله عنه ـ وجدناه ـ أيضا من أكثر الناس ايمانا بأهمية الشورى ٠٠

فلنستمع اليه وهو يقول :

« لا غنى كالعقل ، ولا فقر كالجهل ، ولا ميراث كالأدب ، ولا ظهير كالمشاورة » ٠ « من استبد برأيه هلك ، ومن شاور الرجال شاركها فى عقولها » ٠

« الاستشارة عين الهداية ، وقد خاطر من استغنى برأيه » ٠

« عجب المرء بنفسه أحد حساد عقله » ٠

« فى المشورة سبع خصال حميدة : استنباط الصواب ، واكتساب الرأى ، والتحصن من الخطأ ، والتحرز من الملامة ، والنجاة من الندامة ، وألفه القلوب ، واتباع الاثر » ٠

٤٣٢ ـ وبعد ذلك كله يأتى السؤال :

ما هى الامور التى ينبغى على الحاكم أن يستشير فيها : الامور الدنيوية وحدها ، أم الدينية والدنيوية معا ؟ ٠٠

لقد قال الحق تبارك وتعالى مخاطبا نبيه صلى الله عليه وسلم : « فبما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك ، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر ، فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين » ٠ وتساءل العلماء وهم يفسرون هذه الآية الكريمة : هل جاء الامر بالمشاورة عاما ؟ وهل كان للرسول الكريم صلى الله عليه وسلم أن يستشير فى كل الشئون الدينية والدنيوية ؟

اختلفت الاجابات ، وكان طبيعيا أن تختلف ٠

فمن العلماء من ذهب الى أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أجيز له أن يستشير فى شئون الحرب وحدها • واستندوا فى ذلك الى أسباب نزول هذه الآية ، وكيف أنهـــا نزلت بعد غزوة أحد ، وكيف جاءت هذه الآية ـ فى سورة آل عمران ـ بعد سبع آيات بين فيها الحق تبارك وتعـالى ما حدث من الرماة فى تلك الغزوة وكيف خـالفوا أمر نبيهم • وكانت أولى هذه الآيات الآية ١٥٢ ـ من سورة آل عمران ـ التى يقول فيها سبحانه :

« ولقد صـــــدقكم الله وعده اذ تحســــونهم باذنه (تقتلونهـــم وتستأصلونهم) حتى اذا فشلتم وتنازعتم فى الأمر وعصـــيتم من بعد ما أراكم ما تحبون ، منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخــرة ، ثم صرفكم عنهم ليبتليكم ، ولقد عفا عنكم والله ذو فضل على المؤمنين » •

وأضاف بعضهم الى ذلك أن الالف واللام فى «الامر» ليس للاستغراق لأنه ـ بالاجماع ـ لا يجوز للنبى عليه الصـــلاة والسلام ان يستشير فيما نزل به وحى • فيجب اذن أن تفسر كلمــة « الامر » طبقـا للسياق العـام للآيات ، وهذا يدل بوضوح على أن المقصود بها هو المشـاورة فى الحرب وحـــدها •

وذهب فريق آخر من العلماء ـ منهم الامام فخـــر الدين الرازى فى تفسيره الكبير وأســـتاذنا الامام عبد الوهاب خلاف فى بحوثه السابقة ـ الى أن الرسول صلى الله عليه وسلم ، قد أجيز له فى الآية الســـابقة أن يستشير فى الامور كلها الدينية والدنيوية على الســـواء • فلفظ « الامر » جـــاء فى الآية الكريمة عاما • وقد خص منه ما نزل فيه وحى فتبقى حجته فى البـــاقى •

ولا شك أن هذا الرأى هو الأصوب •

فلقد أمر الحق تبارك وتعالى رسـوله صلى الله عليه وســلم بأن « يشاورهم فى الامر » ، ولفظ الامر جاء عاما ، ولا يصح أن نقيده بأسـباب النزول • ذلك لأن القاعدة الأصولية فى التفســـير تقول : ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب • فالنص الشرعى الذى يرد بصيغة عامة يجب العمل بعمومه الذى تدل عليه عليه صيغته ولا اعتبار لخصوص الســـبب الذى نزل النص بناء عليه ، سواء أكان هذا السبب سؤالا معينا أم واقعـة حـــــدثت •

ومن ناحية أخرى فانه لا يصح أن نقحم فى المناقشة ما استقر عليه اجماع المسلمين من أن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يجوز له ان يستشير فيما نزل به وحى ، ذلك لأن المشاورة تتصور عند الحاجة اليها ، أى عند غموض الحكم الشرعى ، فاذا كان الموضوع قد حسمه الرحمن عز وجل بنص صريح فلا حاجة الى الاجتهاد ولا حاجة الى المشاورة أصلا .

وبالاضافة الى ذلك كله فان السوابق الدستورية والسياسية فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم تقطع بأنه قد استشار فى أمور الدين والدنيا . فلقد شاور الصحابة يوم بدر فى الاسرى وكان ذلك كما يقول - الامام فخر الدين الرازى - من أمور الدين ، واستشار الصحابة فى أمر عائشة - (رضى الله عنها - فى قصة الافك قبل أن ينزل الرحمن عز وجل براءتها من فوق سبع سماوات ، وكان ذلك من أمور الدنيا) .

وهكذا نرى أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يستشير فى الأمور الدينية والدنيوية . ولقد كان عليه السلام أكثر الناس عقلا وذكاء ، وكان جبريل - وحى الله الطاهر سفير السماء الى الأرض - يمده بأرشادات ربه ، فما كان فى حاجة الى رأى أحد . ولقد أصاب الحسن البصرى عندما قال : ما أمر الله نبيه بالمشاورة لحاجة منه الى رأيهم ، وانما أراد أن يعلمهم ما فى المشاورة من الفضل ، ولتقتدى به أمته » .

٣٤٣ - فالحاكم فى زماننا يجب أن يستشير فى كل ما يدخل فى اختصاصه من الأمور : الدينية والدنيوية على السواء .

فالآية السابقة التى جعلت من الشورى مبدأ من مبادىء فن الحكم فى الاسلام جاءت بصورة عامة ، فلم تخص بالمشاورة أمرا دون أمر .

فكل ما يدخل فى اختصاص الحاكم يجب أن يستشير فيه ، لا فارق فى ذلك بين الامور الدينية والدنيوية ، اللهم الا بالنسبة لاهل الشورى فى هذه وتلك .

فأهل الشورى فى الامور الدينية هم « المجتهدون وأهل الفتيا » ، انهم رجال الشريعة الاسلامية . أما فى الأمور الدنيوية فانهم يختلفون من مجال الى آخر بحسب التخصص العلمى الذى تدور المشاورة فى مجاله ، فقد يكونون من الاطباء ، أو من رجال القانون ، أو من المهندسين ، الى آخر هذه التخصصات المتعددة .

٣٤٤ - ولكن : هل يجب على الحاكم أن يستشير ؟ ٠٠

أو بعبارة أخرى : هل تعد الشورى - فى هذا المجال - أمرا واجبا أم أنها أمر اختيارى ، للحاكم أن يأخذ به أو لا يأخذ ؟ ٠٠

ان الأمور المطلوب فعلها - فى الشريعة الاسلامية - قسمان :

فمنها ما يعد « واجبا » ٠

ومنها ما يعد « مندوبا » ٠٠

والفارق بينهما أن « الواجب » يستحق تاركه العقوبة ، لان الشارع قد طلب من الانسان فعله بشكل حتمى ٠

وأما « المندوب » ، فان الشارع قد طلب من الانسان فعله بشكل غير حتمى ، ولذلك فان تاركه لا يستحق العقوبة ، وقد يستحق العتاب ٠

« فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين » ٠

« وشاورهم فى الأمر » ٠٠ ان صيغة الطلب هنا قد دلت على تحتيم فعله ، ولم تأت فى الآية الكريمة - أو فيما بعدها من آيات - قرينة تدل على عدم التحتيم ، فتجعل الامر محمولا على الندب ٠

فالمشاورة هنا أمر واجب ، لأن صيغة طلبها قد دلت على أنها أمر حتمى ولازم ٠

هذا ما يذهب اليه كثير من المفسرين ، وفى مقدمتهم الامام فخر الدين الرازى ٠ وعندما عرض القرطبى لتفسير هذه الآية أورد قول ابن عطية : « ان الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الاحكام ، ومن لا يستشير أهل العلم فعزله واجب » ، ثم عقب هو على ذلك بقوله : « هذا ما لا خلاف فيه »٠

فالحاكم فى زماننا يجب عليه أن يستشير فى الاختصاصات التى يملك هو فيها - بمقتضى القانون - سلطة التقرير ٠

ان فن الحكم فى الاسلام كما بين الحق تبارك وتعالى أصوله وقواعده يلزم الحاكم ويوجب عليه أن يستشير حتى فيما يملك فيه سلطة اصدار القرار وحده ٠ فالقرار وان كان قراره وحده ، الا أن الناس كافة سوف يتأثرون به ، وهم أصحاب مصلحة كبرى فى أن يحالفه الصواب ، فاذا لجأ الحاكم قبل اصداره الى المشاورة فربما وجد لدى الناس ما ينتفع به ،

وما ينير له سبيل الرشاد . ومن هنا أصبحت الشورى - لفائدتها الكبرى - واجبا حتميا ، يجب على الحاكم الا يقصر فيه حتى فى المجالات التى يملك الحاكم فيها وحده سلطة اصدار القرار .

ومرة أخرى ، رحم الله الحسن البصرى عندما قال : ما أمر الله تعالى نبيه بالمشاورة لحاجة منه الى رأيهم ، وانما أراد أن يعلمهم ما فى المشاورة من الفضل ولتقتدى به أمته من بعده .

فقد علم سبحانه وتعالى ما فى المشاورة من الفضل فجعل الالتجاء اليها واجبا حتميا ينبغى على الحاكم الا يتجاهله أو يضيق به .

٣٤٥ - والحاكم عندما يستشير هنا ، فانه يستشير فى أمور هى من اختصاصه وحده ، له فيها السلطة الكاملة ، وعليه فيها المسئولية الكاملة .

ويأبى المنطق السليم لفن الحكم وفن الادارة أن يجرد الحاكم من كل ارادة ذاتية فى قرار يحمل بالنسبة له المسئولية الكاملة .

فالحاكم انما يستشير ليستنير ، وأما القرار بعد ذلك فهو قراره وحده ، عليه أن يقارن بين الآراء ، وأن يرجح بينها ، ويأخذ فى النهاية بأكثرها صوابا فى نظره .

ولقد بين كتاب الله الكريم كل ذلك فى عبارة بليغة موجزة .

« وشاورهم فى الأمر ، فاذا عزمت فتوكل على الله ، ان الله يحب المتوكلين » .

ولقد بين الامام القرطبى - فى تفسيره - كيف يكون العزم فقال : ان العزم هو الأمر المروى المنقح ، وليس ركوب الرأى - دون روية - عزما .

٣٤٦ - ويتجلى أمامنا الآن فارق أساسى بين الشورى كأساس من أسس الحكم يتمثل فيما نسميه اليوم بالمبدأ الديمقراطى ، والشورى كمبدأ من مبادىء فن الحكم يتمثل فى تكليف الحاكم بأن يستشير - ليستنير حتى فيما يملكه من قرارات . فالشورى فى الحالة الأولى تقيد الحاكم بنتيجتها تقييدا كاملا وتجعله خاضعا لارادة الشعب ملتزما برأيه ، وهى فى الحالة الثانية تنير الطريق أمام الحاكم وتبقى له سلطة اصدار القرار ، فهو الذى يوازن ويرجح بين شتى الآراء التى بسطت أمامه ويختار أكثرها تحقيقا للمصلحة العامة فى اعتقاده ، فهو اذ يعمل فى مجال جعل له فيه القانون سلطة التقرير وحده يجب أن يترك له قدرا من الحرية فى التقدير يوازى مسئوليته عن اصدار هذا القرار .

ان هذه النقطة بالذات قد فاتت على الغـالبية العظمى ممن كتبوا - مشكورين - فى هذا الموضـوع ، ان لم يكن قد فاتت عليهم جميعا ٠ فقد أدمجوا الآيتين معا - آية سورة الشورى وآية آل عمران - وجعلوا لهما مدلولا واحدا ، وانتهوا الى أن الشورى فى الاسلام - كل الشورى - ينتهى أمرها بحكم واحد : « فاذا عزمت فتوكل على الله » ، فهى فى جميع الاحيان ذات قيمة استشارية بحتة ، ولا تتمتع أبدا بأى قيمة ملزمة ٠

ولقد ظلموا الاسلام - بذلك ظلما كبيرا ٠٠ فلقد صوروه وكأنه لايعرف المبدأ الديمقراطى الذى يجعل ارادة الشـعب أعلى قدرا من ارادة الحاكم : تلزمه وتقود خطاه ٠٠ ومن هنـا فقد تصور الكثيرون أن الاسلام أقـل احتراما لارادة المجموع من الفقه الدسـتورى الحديث الذى أرسى دعائـم الديمقراطية ، فجعل الشعب صاحب السيادة مصدر السلطات ٠

والاسلام برىء من ذلك تماما ٠

فلقد كان فى فن الحكم ونظام الحكم أكثر تقدما من كل ما عرفته البشرية من مذاهب وآراء : فلقد أقام المبدأ الديمقراطى وجعل الشورى - بالاضافة الى ذلك - مبدأ من مبادىء فن الحـكم ، وهو فى ذلك غير مسـبوق على الاطـلاق ٠

٣٤٧ - ورب سـائل - بعد ذلك - يسأل : كيف نحدد مجـالات الحكم التى تكون الشورى فيها ملزمة للحاكم ، ومجالات الحكم التى يملك فيها سلطة اصدار القرار وحده ؟ ٠٠

ان الرد على هذا السؤال بسيط وسهل : ان ذلك التحـديد لا يكون الا بطريق واحد فحسب ، ولا طريق سواه : انه طريق الشورى ذاته !! ٠٠

فالشعب يتشاور مع أحزابه وهيئاته وجماعاته فى ذلك ، وتوضـع نتيجة الشورى فى وثيقة خاصة نسـميها اليوم بالدستور ٠ وهـذا الدستور - الذى يصدر بناء على الشورى - هو الذى يضع نظـام الحكم فى الدولة ٠

فالاسلام لا يعرف سوى الشورى أساسا من أسس الحكم ،ولا يمكن أن يكون هناك سواها وسيلة لوضع نظام الحكم كله ٠ بكل ما فيه من سلطـات واختصاصـات ٠

الباب الثانى

سيادة القانون فى الاسلام

الاسلام صالح لكل زمان ومكان

٣٤٨ ـ ليس الاسلام دينا فحسب ، انه دين ودولة ٠

لم يكتف بأن نظم العبادات وحدد العلاقة بين الفرد وخالقه ، بل نظم المعاملات أيضا فحدد علاقة الفرد بالفرد فى شتى مجالات الحياة ، فكان طبيعيا أن يحدد علاقة الفرد بالحاكم ، وينير الطريق أمام الحاكم نفسه ليبين له كيف يحكم ٠

فالاسلام لم يكن على الاطلاق مجرد « دعوة دينية » يعمل فى مجال العقيدة الدينية وحدها ، بل اهتم بأمرى الدنيا والآخرة ، وجاء لينظم حياة البشر ـ محكومين وحكاما ـ من هنا الى يوم القيامة ٠

ومن هنا كان الاسلام دينا ودولة ٠

فاذا وصلنا الى « الدولة الاسلامية » رأينا تساؤلا هاما يثور :

ما مكان القانون فى هذه الدولة وما موقف الحاكم بالذات ازاء القانون ؟ لقد رأينا موقف الماركسية ، وآن لنا ان نعرف موقف الاسلام ٠

ان القانون هنا هو قواعد الشريعة الاسلامية ذاتها ، أو قواعد قانونية أصدرتها الهيئات التشريعية متفقة مع احكام الشريعة الاسلامية ومقاصدها فهل يستطيع الحاكم أو الرئيس أو الامير أن ينحى ذلك كله ويتصرف كما يريد ؟ هل يستطيع أن يقول للناس : ان القانون معوق ، وانه قد أعطى القانون اجازة (أو عطلة) ، ولسوف يتصرف بعد ذلك كما يشاء ؟ ٠٠

هل يستطيع أن يقول ـ بمنطق النظرية الماركسية ـ ان القانون وسيلة فى يد دكتاتورية البروليتاريا « مجرد وسيلة فى يد سلطة الحكم ، ان شاءت استعانت به وان شاءت طوحت به جانبا وتصرفت كما يحلو لها ؟ ٠٠

ان هذا وذاك أمر يرفضه الاسلام تماما ٠٠

فالاسلام لا يقبل نظـــــام الدولة الاستبدادية ، أو نظـــام الدولة البوليســـية ٠

ففى كلا النظامين نرى سلطة الحكم لا تتقيد – ازاء الأفراد – بالقـــانون ، تتصرف معهم كما تريد وتصدر بالنسبة لهم من القرارات ما تشـــاء دون مراعاة للقواعد القانونية القائمة ٠ فكأن ارادة الحـــاكم – أو الرئيس أو الأمير – هى القانون ٠

أما الدولة الاسلامية فهى « دولة قانونية » ٠

و « الدولة القانونية » أو « دولة سيادة القانون » يميزها أن سلطة الحكم فيها يجب أن تحترم جميع النصوص القانونية القائمة وهى تصدر أى قرار من قراراتها ازاء الافراد ، فلا تخالف قـــانونا ، ولا تهـــدر قاعـــدة قررت ضمانا لحقوق الفرد أو حريته ٠ انها تقوم على احترام مبدأ سيادة القـــانون ٠

ومبدأ سيادة القانون يمثل ضـــمانة كبرى تكفل حـــرية الافراد وحقوقهم ٠ فالفرد وهو يتصرف يعرف مقدما حقوقه وواجبه ، فيعرف ماله وما عليه ، ويستطيع أن يحتمى بالقانون من اعتداء السلطة على حقوقه ، أو اهدارها لحـــريته ٠

٣٤٩ – ماذا يعنى مبدأ سيادة القانون فى فقه القانون العـام فى الوقت الحاضر ؟ ٠٠

لقد قلنا ان لهذا المبدأ شقين ، أو جانبين : جانب موضوعى ، وجانب شكلى٠٠

وهو فى جانبه الموضوعى يعنى أن كل قرار تصدره سلطات الدولة فى أى شأن من شئون أفراد الشعب يجب أن يكون متفقا مع القواعد القانونية القائمة ، يتساوى فى ذلك أن تكون هذه السلطة هى الحكـــومة – السـلطة التنفيذية – أو السلطة القضائية أو مجلس الشعب ٠

فأما السلطة التنفيذية فلأنها أول من يقع عليه عبء التنفيذ اليومى للقانون ٠ فوزارات الدولة ومصالحها هى أول من يتوجه اليه الافراد كل صباح لقضاء حاجتهم والتمتع بما يقرره القانون لهم من حقوق أو رخص فى شتى مجالات الحياة ٠

وأما القضاء فلأنه مكلف – بحكم طبيعة وظيفته – بتطبيق القانون

تطبيقا كاملا وسليما فى كل ما يعرض عليه من منازعات بين الفرد والفرد · أو بين الفرد والحكومة ·

وأما السلطة التشريعية - الممثلة فى مجلس الشعب - فقد يبدو غريبا أن نقول انها يجب أن تحترم القواعد القانونية القائمة وهى التى تختص أصلا بالغاء القانون أو تعديله كما تريد · ولكنها الحقيقة : فان مجلس الشعب اذا تصدى لموضوع فردى وليكن محاسبة وزير أو محاسبة عضو من أعضائه فانه فى تقديره للمسئولية ومعرفة ما اذا كان هذا أو ذاك قد أخطأ يجب أن يقيم وزنا كاملا للقواعد القانونية القائمة ، فهذه القواعد هى التى حكمت سلوك العضو ، وهى التى حددت مسلك الوزير ، وهى التى يجب أن يضعها المجلس أولا وأخيرا فى اعتباره · انه يجب أن يحترمها احتراما كاملا حتى تلغى أو تعدل بالطريق الدستورى ·

ولكن ما هو أساس هذا الالزام ؟ ·· ان التزام سلطات الدولة كلها باحترام القواعد القانونية القائمة يبنى هنا على أساس منطقى وضرورة عملية · فأما الأساس المنطقى فيأتى من أن القواعد القانونية - هى بطبيعتها - ملزمة ، وهذا يعنى أنها يجب ان تكون واجبة النفاذ ، والقول بامكان مخالفتها فى العمل هو قضاء على كل قيمة ملزمة لها · وأما الضرورة العملية فتأتى من أن القواعد القانونية - بطبيعتها - عامة ومجردة ، عامة تسرى على الجميع بغير استثناء ، ومجردة لا تعنى شخصا معينا بذاته ، وتطبيقها يحقق الطمأنينة للجميع ويوفر العدالة والمساواة ، فيعرف كل فرد حقوق وواجباته مقدما فيحتمى بها من أى ظلم أو عسف ·

ورب قائل يقول : ان القانون قد يكون منذ البداية سيئا أو مجحفا أو ينطوى على اعتداء - ليس له مبرر - على حريات الأفراد ، فماذا يجدى مبدأ سيادة القانون حينئذ ؟ ··

ومثل هذا القول وجيه بغير شك ، فان مبدأ سيادة القانون لا يجدى هنا فى حماية الفرد ، وتصبح القضية هنا قضية « التشريع العادل» قبل أن تكون قضية « نفاذ التشريع واحترامه » ·

وهذه القضية وان كان من الممكن أن تنشأ فى ظل التشريع الوضعى وغياب الشريعة الاسلامية فانها لا يمكن أن تنشأ على الاطلاق فى « الدولة الاسلامية » ، فكل القوانين فى هذه الدولة يجب أن تكون متفقة مع القرآن

والسنة والمصادر التشريعية الاخرى التى سنراها فيما بعد ، ولا مكان فيها لظلم أواجحاف أو ازهاق لحريات الأفراد ·

هذا عن الجانب الموضوعى لمبدأ سيادة القانون ·

وأما الجانب الشكلى لهذا المبدأ فهو يتصل بوضع القواعد القانونية فيما بينها · فالقاعدة القانونية قد تكون قاعدة دستورية جاءت فى الدستور وهو القانون الأعلى فى البلاد ، وقد تكون قاعدة تشريعية جاءت فى أحد القوانين العادية وهى تلى الدستور فى القوة ، وقد تكون قاعدة لائحية جاءت فى أحدى اللوائح التى تختص السلطة التنفيذية باصدارها ·

ومبدأ سيادة القانون يتطلب هنا أن يحترم كل نص قانونى النصوص القانونية الاقوى منه · فالنصوص تتدرج فى القوة ، ومن هنا فان اللائحة يجب ان تحترم القانون والدستور ، والقانون يجب أن يحترم الدستور والدستور نفسه يجب ان يكون متفقا مع القرآن والسنة ومبادىء الشريعة الاسلامية · وهذا ما يسمى بقاعدة تدرج النصوص ·

فالقواعد القانونية تتدرج فى القوة لأن الهيئات التى تصدرها تتدرج فى قوتها فى العملية التشريعية ·

فالحكومة - وهى ليست ذات اختصاص أصيل فى التشريع - يجب أن تحترم فيما تصدره من لوائح - القوانين التى يصدرها البرلمان صاحب الاختصاص فى التشريع · والبرلمان وان كان يملك سلطة التشريع فان الشعب اقوى منه ، وقد أصدر الشعب نفسه النصوص الدستورية ، فيجب على البرلمان أن يحترمها فيما يصدره من قوانين · والشعب نفسه وهو يصدر الدستور يجب أن يراعى فى احكامه وقواعده ان تكون متفقة مع مبادىء الشريعة الغراء التى أنزلها الرحمن من فوق سبع سماوات ·

٣٥٠ - الدولة الاسلامية تعرف مبدأ سيادة القانون فى شقيه :

ان كل القواعد القانونية فى الاسلام يجب ان تحترم ، سواء أكانت تلك القواعد قد جاءت من القرآن والسنة أم من المصادر التشريعية الاخرى المستندة أصلا على القرآن والسنة · فليس هناك - فى الشريعة الاسلامية والدولة الاسلامية - قاعدة قانونية توضع لتهمل ، أو يعلن الحاكم أنها تعوقه عن العمل وسوف يعطيها « عطلة » أو « اجازة » ·

فالدولة الاسلامية تعرف مبدأ سيادة القانون فى شقيه ·

٣٥١ - الحلال والحرام فى الاسـلام :

فأنت فى الاسلام اذا أردت أن تعرف الحكم الشرعى لواقعة معينة أو أمر معين ، هل هو واجب ، أم مندوب ، أم محرم ، أم مكروه ، أم مباح ، فانك يجب أن تلجأ الى المصادر التشريعية للأحكام (أو ما يسمى بأدلة الاحكام أو أصول الاحكام) ·

هذه المصادر التشريعية متعددة فى الاسلام :

١ - فهناك القرآن ·
٢ - والسنة ·
٣ - والاجماع ·
٤ - والقياس ·

وهى مصادر أربعة متفق عليها فى الشريعة الغراء · ولكنها ليست فى درجة واحدة من القوة ، بل تتفاوت فى ذلك على الترتيب السابق :

فالقرآن أولا ، ثم السنة ، ثم الاجماع ، ثم القياس ·

وبعد هذه المصادر التشريعية الاربعة هناك ستة مصادر أخرى تأتى فى مرتبة تالية · وهذه المصادر هى :

الاستحسان ، والمصالح المرسلة ، والعرف ، وشرع من قبلنا ، وقول الصحابى ، والاستصحاب ·

٣٥٢ - ولسوف نعرض فى ايجاز - ووضوح - لكل مصدر من هذه المصادر التشريعية العشرة لنرى بعد انتهاء هذه العرض كيف أن الشريعة الاسلامية تعرف مبدأ سيادة القانون ، وترفض نظام الدولة الاستبدادية ، ونظام الدولة البوليسية ·

ولسوف نرى أثناء هذا العرض حقيقة أكبر وأعظم : أن الاسلام صالح لكل زمان ومكان ··

فصاحب هذا القلم ممن ينادون بأن نعود الى رحاب الله فنطبق الاسلام تطبيقا شاملا كاملا فى جميع نواحى الحياة : لا نترك منه شيئا ، ونحتكم اليه فى كل شىء · فأحكام الشريعة الغراء لم ينزلها الرحمن من فوق سبع سموات لتوضع فى بطون الكتب ، بل لتحكم البشر جميعا على اختلاف الازمنة والقارات - فى جميع نواحى الحياة العامة والخاصة - منذ أن نزلت الى يوم القيامة ·

ورب قائل – لايعرف الاسلام – يقول : كيف تريدون للاســـلام أن يحكم جميع نواحى الحياة – فى كل زمان ومكان – وقد نزل القرآن واستقرت السنة منذ أربعة عشر قرنا ، وتغيرت ظروف الحياة منذ ذلك الحين تغيرا هائلا عميقا ؟ ٠٠ وكيف تريدون له أن يستمر يحـــكم من هنا الى يوم القيامة وظروف الحياة – فى شتى نواحيها – قد تلقى من التغيير الشديد أضعاف ما لقيته حتى الان ؟ ٠٠ وكيف تستطيعون الحصول على حكم للشريعة الاسلامية فى كل واقعة تعرض ، وكل أمر يجـد على امتداد القرون المقبلة حتى تبدل الأرض غير الأرض والسماوات ؟ ٠٠

ان التساؤل ، وما ينطوى عليه من تخوف ، لا مكان له على الاطلاق ٠ ولسوف نرى ذلك بوضوح ونحن نعرض للمصـــادر التشريعية العشرة فى الاسلام ، وسوف نتبين فى النهاية أن الاســـلام كفيل بتحقيق مصـــالح الناس فى كل زمان ومكان ٠

٣٥٣ – لقد قلنا أن المصادر التشريعية الاولى الاربعة :

القرآن ، فالسنة ، فالاجماع ، فالقياس ٠

وهى فى قوتها مرتبة عى النحو السابق : القرآن أولا ثم السنة ، ثم الاجماع ، ثم القياس ٠ فاذا ما عرضت للانســـان واقعة معينة وأراد أن يعرف حكم الشريعة الغراء فيها نظرا أولا فى القرآن ، فان وجد فيه الحكم الشرعى أخذ به ولا ينتقل الى المصادر الاخرى ٠ فاذا لم يجده لجأ الى السنة فان وجد فيها الحكم الشرعى أخذ به ، فان لم يجد انتقل الى الاجمـــاع فيبحث عما اذا كان المجتهدون فى عصر من العصور قد أجمعوا على حكم فيها، فان وجده أخذ به ٠ وان لم يجد اجتهد فى الوصـــول الى الحكم الشرعى بقياس هذه الواقعة على واقعة أخرى مشابهة ، لها فى الشريعة حكم شرعى٠

والدليل على هذه المصادر التشريعية الاربعة قول الحق تبارك وتعالى:

« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم، فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا » (النساء – ٥٩) ٠

فالأمر بطاعة الله أمر باتباع القرآن ٠

والامر بطاعة الرسول أمر باتباع السنة ٠

والأمر بطاعة أولى الأمر من المسلمين يقصد به أولى الأمر فى المجال السياسى والدينى كل فى اختصاصه ، ومن هنا فهو ينصرف فى مجالنا هذا الى اتباع ما أجمعت عليه كلمة المجتهدين ٠ وهو ما يسمى « بالاجماع » ٠٠ (والمجتهدون هم علماء المسلمين الذين وصلوا الى مرتبة الاجتهاد) ٠

والأمر برد الوقائع المتنازع فيها الى الله والرسول ـ الى القرآن والسنة ـ أمر باتباع القياس حيث لا نص ولا اجماع ٠ فالقياس الحاق واقعة لم يرد نص بحكمها الشرعى بواقعة أخرى ورد النص بحكمها ، لتساوى الواقعتين فى علة الحكم ٠

وأما الدليل على ترتيبها السابق فنجده فيما رواه البغوى عن معاذ بن جبل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعثه الى اليمن قال له : كيف تقضى اذا عرض لك قضاء ؟٠ قال : أقضى بكتاب الله ٠٠ قال : فان لم تجد فى كتاب الله ؟ ٠ قال : فبسنة رسول الله ٠ قال فان لم تجد فى سنة رسول الله ؟ ٠٠ قال : اجتهد رأيى ولا آلو (أى لا أقصر) ٠ قال : فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم على صدره وقال : الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله » (١) ٠

ولسوف نرى ونحن نعرض للمصادر التشريعية كلها جانبا مضيئا من عبقرية هذا الدين الحنيف ، وكيف يمكن أن نجد فيه لكل واقعة حكمها الشرعى ، ولكل مصلحة مشروعة على امتداد الزمان ما يكفل وجودها للناس دون عنت أو حرج أو مشقة ٠

٣٥٤ ـ ولنبدأ بكتاب الله الكريم :

لقد أراد الحق تبارك وتعالى لشريعته السمحة أن تكون صالحة لكل زمان ومكان منذ أن نزلت ـ على محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه ـ الى أن تبدل الارض غير الارض والسماوات ٠ وسوف تحس ذلك وأنت تقرأ آيات الكتاب الكريم ٠

فهذا الكتاب الكريم الذى يتضمن أكثر من ستة آلاف آية لم يخصص للقواعد المدنية ـ التى يعالجها القانون المدنى ـ سوى ٧٠ آية ٠ وخصص لقواعد القانون الجنائى ٣٠ آية ، وللقانون الدستورى ونظام الحكم ١٠ آيات ، ولقانون المرافعات ونظام القضاء ١٣ آية ، وللقواعد الدولية ٢٥ آية،

---

(١) رواه الترمذى وأبو داود ٠

وللقواعد الاقتصادية والمالية ١٠ آيات ، وللاحوال الشخصية والاسرة والمواريث ٧٠ آية ٠

وعلى حد تعبير أستاذنا الامام الاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف - رحمه الله - فان النصوص التشريعية الواردة فى القرآن تنطوى على قدر من السعة والمرونة والخصوبة الى الحد الذى تستطيع معه أن تواجه حاجات الناس فى كل زمان ومكان ٠

وآية ذلك أن هذه النصوص لم تأت على نمط واحد من حيث الاهتمام بالجزئيات والتفصيلات ٠ فالنصوص الخاصة بالعبادات - الصلاة والصوم والزكاة والحج - وما يلحق بها من الاحوال الشخصية ونظام الاسرة والمواريث تضمنت قدرا من التفصيلات والتفريعات ، لان احكامها تعبدية ولا مجال للعقل فيها ولا تتطور بتطور البيئات ، أو الازمنة والامكنة ٠ أما فى غير مجال العبادات فقد اكتفت النصوص الواردة فى القرآن بوضع القواعد العامة والاحكام الاساسية ، ولم تتعرض للتفصيلات الجزئية الا فى القليل النادر ٠ **والسبب فى ذلك أن هذه الاحكام تتطور بتطور البيئات واختلاف الزمان والمكان ، فكان طبيعيا أن يفسح القرآن لاعضاء المجالس التشريعية لكى يضعوا قوانينهم طبقا لما تمليه ظروفهم ومصالحهم فى حدود الاسس القرآنية ودون أن يصطدموا فى عملهم بحكم جزئى فى القرآن ٠**

ففى نظام الحكم مثلا لم يضع القرآن الكريم نظاما تفصيليا للسلطات فى الدولة ، وانما اكتفى بوضع الاسس العامة التى لا يتصور أن تختلف من أمة الى أخرى أو من زمان الى آخر ٠ فقد جعل الحكم - مثلا - مبنيا على الشورى « وأمرهم شورى بينهم » ولم يحدد كيف تكون هذه الشورى، ولا كيف تشكل الهيئات التشريعية ، وهل يكون البرلمان من مجلس واحد أم من مجلسين ، وهل نأخذ بالنظام البرلمانى - الموجود فى انجلترا - أم النظام الرئاسى - القائم فى الولايات المتحدة الامريكية - أم نظام حكومة الجمعية النيابية - الموجود فى سويسرا ٠ فكل أمة تصبح فى سعة من أمرها ، فتنظم الشورى كما تريد ، وتعدل عن هذا التنظيم الى سواه عندما تشاء ٠

ولكن مبدأ الشورى فى ذاته ، ورفض الاستبداد والتسلط وحكم الفرد، لايمكن أن يكون محل خلاف من زمان الى آخر ، أو من دولة الى أخرى ٠ فالشورى

فى جميع الامكنة والازمنة مفيدة ومجدية ، والدكتـــاتورية وحكم الفرد فى جميع الامكنة والازمنة كريهة ومخربة ٠

فالمبدأ لا خـــلاف عليه ، وقد قرره القرآن ٠ والتفصيلات والجزئيات يمكن أن يرد عليها الخلاف فسكت القرآن عنها ٠ ٠

وفى القانون الجنائى لم يضع القرآن الكريم عقوبات محددة الا لخمس جرائم : القتل ، والسرقة ، والزنا ، وقذف المحصنـــات ، والذين يحـــاربون الله ورسوله ويسـعون فى الارض فسادا ٠ أما ســائر الجرائم بعد ذلك - من جنايات وجنح ومخالفات - فان كتاب الله لم يأت بالنســبة لها بتحديد كامل : فلا هو عدد الافعال التى تعتبر جرائم ، ولا هــو وضع لكل فعل منها عقوبة محددة ، **وترك ذلك كله للهيئات التشريعية فى الدول تنظمه بما تــراه صالحا لهـــا ، محققا لمصلحتهـــا فى حفظ الامن وردع المجرمين ٠**

ونفس الشىء يمكن أن يلاحظ فى شتى فروع القانون :

فان القرآن بما أورده من نصـــوص قد اقتصر على وضـــع المبـــادىء العامة والاحكام الاساسية ، وهى التى لا يتصـــور أن تختلف من بيئةالى بيئة ومن زمان الى زمان ٠ ولكنه سكت عن الجزئيات والاحكام التفصيلية، حتى يكون الناس فى سعة من أمرهم ينظمون حياتهم بما يرونه محققـــا للعدالة والمصلحة ٠

٣٥٥ - وهنا يرد الى الذهن تساؤل هام :

فقد يقول قائل : اذا كان القرآن الكريم قـــد تـــرك تنظيـــم الجـــرائم والعقوبات الى الهيئة التشريعية - أو ولى الامر كما يقول البعض - أليس من الممكن أن يضع هؤلاء بعض التشريعات الجائرة ويضعون لها العقوبات المغلظة ؟ وهم ان فعلوا ذلك ما موقف الشريعة الغراء ازاءهم ؟ وهل تســـمح لهم بالتصرف كما يشاءون ؟

اننا نسارع فنقول : ان النصـــوص التشريعية - التى جاءت فى القرآن - ووضعت المبادىء الاســـاسية فى فروع القانون المختلفة يجب أن تفهم ، ويجب أن تطبق ، فى ظل الاصول الاسلامية الكبرى التى جاءت بها الشريعة الغراء٠

ففى مجال التشريع ، يجب أن يفهم كل من يســـاهم فيه أن الحكم فى الاســـلام أمانة وأن الرحمن قد أنزل من فوق ســـبع سمـــاوات : « ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلهـــا واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » ٠

ويجب أن يفهم أيضـا أن العدل فى كل صـوره وأشكاله مما يأمر به الرحمن ٠

ويجب أن يفهم أيضا أنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق ٠

فالعدل من الاصول الاسـلامية الكبرى ، ورفع الحرج واليسر بالناس من آلاصـول الاســلامية الكبرى ، وقد جعله الله فى أكثر من آية فى كتابه العزيز :

- « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » ٠
- « ما جعل عليكم فى الدين من حرج » ٠
- « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ٠
- « يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا » ٠

فالنصوص التشريعية التى جاءت فى القرآن - حتى ان اكتفت بوضع المبادىء العـامة فانهـا لا تفتح الباب أمام الحـاكم للاستبداد بالرعية ٠ فهذا الحاكم وهو يضع الجزئيات والتفصيلات التى تركهـا له القرآن يجب أن أن يتصرف دائما فى اطار الاصـول الاسلامية الكبرى ، وهى ترفض بشـدة الظلم والعسف والاستبداد ٠ وصـدق المصطفى صلى الله عليه وسلم وهـو يقول : « بعثت بالحنيفية السمحة »٠

٣٥٦ - وتبقى بعد ذلك ملاحظة هامة :

ان كثيرا من النصوص التشريعية التى جاءت فى القرآن قـد وضعت الحكم الشرعى وأبانت فى الوقت نفسه عن علة هذا الحكم ٠

مثال ذلك ما جاء فى المحيض : « ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النسـاء فى المحيض » ٠

وما جاء فى الخمر والميسر : « انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضـاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكـر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهـون » ٠

وما جاء فى القصاص : « ولكم فى القصاص حياة » ٠

وفى ذلك كله ارشـاد من الرحمن عز وجل الى أنه سبحـانه لم يشرع الاحـكام لمجرد التعبد بهـا ، بل شرعها لتحقيق مصالح الناس ٠ فـكأنه

سبحانه يريد أن يسترعى الانظار الى أن أحكامه التى وضعها فى كتابه العزيز انما تدور مع مصالح الناس ، وحيث توجد المصلحة فثم شرع الله · فالناس - على امتداد الزمان - يجب ألا يقفوا عاجزين أمام ما يجد أمامهم من وقائع وأمور ، بل يقيسون ما لا نص فيه على ما فيه نص اذا تحققت علة الحكم الذى ورد به النص ·

فنصوص الشريعة وهى توضح علل بعض الاحكام تفتح الباب للقياس، وتدل على ربط الاحكام بالمصالح على حد تعبير أستاذنا الامام الشيخ عبد الوهاب خلاف · ومن هذا الباب - كما يقول أستاذنا الامام الراحل - وصل المجتهدون من فقهاء الشريعة الى أحكام للوقائع التى لا نص على حكمها - فى الكتاب أو السنة - فأظهروا خصوبة النصوص وصلاحيتها لتكون أساسا للتشريع فى كل زمن ·

٣٥٧ - ولنأت بعد ذلك الى السنة :

ان السنة - فى الشريعة الاسلامية - هى ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول ، أو فعل ، أو تقرير ، قصد به التشريع والاقتداء · فأما السنة القولية فمثالها ألوف الاحاديث النبوية الشريفة التى تروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والتى رأينا جانبا منها فى هذا المؤلف ·

وأما السنة الفعلية فتتمثل فى أفعاله صلى الله عليه وسلم مثل أدائه للصلوات الخمس ، وأدائه لمناسك الحج · فقد قال فى الصلاة : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » · وقال فى الحج : « خذوا عنى مناسككم » ·

وأما السنة التقريرية فهى أن يعلم الرسول صلى الله عليه وسلم بقول أو فعل فلا ينكره · فهو قد بعث ليبين للناس أحكام الشريعة كلها ، فاذا ما صدر من بعض الناس - من صحابته أو غيرهم - قول أو فعل ، وعلم به الرسول صلى الله عليه وسلم فرحب به ورضى عنه ، أو سكت عن انكاره ورفضه ، كان ذلك موافقة منه على ذلك القول أو الفعل ، وشهادة بانه صحيح وجائز ·

والسنة بعد ذلك ، هى ما صدر عن النبى صلى الله عليه وسلم بوصفه رسول الله ، وكان مقصودا به التشريع والاقتداء · فهناك من أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله ما صدر عنه بمقتضى طبيعته الانسانية وليس

بحكم رسالته : كالاكل والشرب ، والقيام والقعود ، والنوم والمشى ، فهذه - كقاعدة عامة - لاتعد تشريعا ملزما للمسلمين ، ولا يجب فيها التأسى والاقتداء (الا اذا قام دليل يشير صراحة الى غير ذلك) • فقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم انسانا كسائر الناس قال فيه ربه : « قل انما أنا بشر مثلكم يوحى الى » •

ومع ذلك فان صحابة رسول الله كانوا يقتفون أثره فى كل ما يفعل ، ويطيعونه فى كل ما يقول ، ويحرصون كل الحرص على السير على منهاجه ، وترسم خطاه ، حتى فيما لم يقصد به التشريع والاقتداء ، وحتى فيما يفعله الرسول بمقتضى انسانيته وليس بمقتضى رسالته • وكان ذلك حبا فيه ، وثقة مطلقة به ، وتعلقا بكل ما يصدر عنه ، وايمانا كاملا بأنه يمثل فى الحياة الانسان الكامل بأقصى ما يتسع له الكمال من طهر ونبل ، وعقل راجح وذكاء كبير • وكذلك يفعل خيار الصالحين وخيار المؤمنين الى أن تقوم الساعة •

ونفس الشىء بالنسبة لما يصدر عنه صلى الله عليه وسلم بمقتضى خبرته وتجربته ورأيه فى شئون الحياة باعتباره انسانا ، فهو أيضا لا يعد تشريعا ملزما يجب الاقتداء فيه • وقد حدث فى غزوة بدر أن أراد صلى الله عليه وسلم أن ينزل الجيش فى مكان معين فقال له الحباب بن المنذر بن الجموح: يارسول الله أهذا منزل أنزلكه الله فليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأى والحرب المكيدة ؟ (والسؤال يعكس التفرقة السابقة : فهل حدد الله هذا المكان لك بوصفك رسوله أم أن تحديد المكان يرجع الى رأيك الانسانى وحده؟) فقال الرسول صلى الله عليه وسلم : بل هو الرأى والحرب والمكيدة• فقال : يارسول الله فان هذا ليس بمنزل ، فانهض بالناس حتى نأتى أدنى ماء من القوم فننزل ، ثم نغور ما وراءه من القلب (جمع قليب وهو البئر) ، ثم نبنى عليه حوضا فنملأه ماء ، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون • ورأى الرسول صلى الله عليه وسلم صواب هذا الرأى ، فعدل عن رأيه وأخذ به معلنا الى قومه أنه بشر مثلهم ، وأن الرأى شورى بينهم •

ونفس الشىء أيضا بالنسبة لما يصدر عنه صلى الله عليه وسلم ، وقام الدليل الشرعى على أن هذا الامر من اختصاص الرسول وحده ، يتعلق به دون غيره من البشر ، كالتزوج بأكثر من أربع زوجات ، ووصال الصيام

فى رمضان (فيصل صوم اليوم بصوم اليوم الذى يليه دون افطار بينهما)،فان ذلك من اختصاص الرسول وحده لا يشاركه فيه سواه . وقد قال له يوما بعض صحابته : انك يارسول الله تواصل الصيام فى رمضان وتنهانا عنه ؟ فقال لهم الرسول صلى الله عليه وسلم : « وأيكم مثلى ؟ انى أبيت يطعمنى ربى ويسقينى ».

فهذا كله مما لا يعد تشريعا ملزما يجب فيه الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم .

٣٥٨ - أما عن دور السنة فى تشريع الاحكام الشرعية ، فهناك ملاحظة أساسية : أن الرسول صلى الله عليه وسلم ما شرع حكما يناقض حكما جاء به كتاب الله ، وما قرر مبدأ تشريعيا يهدم مبدأ أورده كتاب الله . وانه لامر طبيعى جاء مصداقا لقوله تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته ، والله يعصمك من الناس » .
(المائدة - ٦٧)

فما أوردته السنة من أحكام شرعية اما أن يكون حكما مقررا ومرددا لاحكام شرعها القرآن ، واما أن يكون حكما مفسرا ومبينا لحكم شرعه القرآن ، واما أن يكون منشئا لحكم سكت عن تشريعه القرآن .

ومثال الحالة الاولى قول الرسول الكريم « لا يحل مال امرىء مسلم الا بطيب نفس منه » فانه يطابق قول الحق عز وجل : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم» (النساء - ٢٩) . وقوله صلى الله عليه وسلم : « اتقوا الله فى النساء فانهن عوان عندكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله » ، فانه يوافق قول الحق عز وجل : « وعاشروهن بالمعروف »(النساء - ١٩) .

ومثال الحالة الثانية أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله التى بين بها كيفية الصلاة وكيفية الحج .

ومثال الحالة الثالثة : الاحاديث الدالة على وجوب صدقة الفطر ، والحكم بشاهد ويمين المدعى ، وصلاة الوتر ، وثبوت ميراث الجدة ، ورجم الزانى المحصن .

٣٥٩ - هذه هى السنة ، فهل يستطيع حاكم أو محكوم أن يتجاهلها أو يهملها أو يعطل ما جاءت به من أحكام بدعوى أن القرآن فيه الكفاية ،

وليس هناك ما يدعو الى الاهتمام بغيره من المصادر التشريعية الاسلامية؟

ليس هناك أدنى شك أن السنة ملزمة ، كما أن القرآن ملزم ٠

بل ان الذين يعتمدون على القرآن وحده سوف يجدون أن القرآن نفسه هو الذى أمر المسلمين باحترام هذه السنة ٠

وما أكثر الآيات التى رددت هذا الامر فى لهجة قاطعة :

فها نحن نقرأ قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الامر منكم ، فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا » ٠

(النساء ـ ٥٩)

ونقرأ فى كتابه الكريم : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما » ٠

(النساء ـ ٦٥)

وفى نفس السورة يتكرر أمر الرحمن فيقول : « من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا » (النساء ـ ٨٠)

ويقول جل شأنه فى سورة أخرى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ، واتقوا الله ان الله شديد العقاب »(الحشر ـ ٧) ٠

ويقول عز من قائل : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا » (الأحزاب ـ ٣٦) ٠

فهذه الآيات العديدة ، فى وضوحها واجتماعها وتعددها تمثل دلالة قاطعة على أن الحق سبحانه وتعالى قد قضى ـ فى قرآنه ـ باتباع الرسول فيما جاء به وفيما أمر به ٠

ان السنة ـ بكل ما جاءت به من أحكام شرعية ـ لا يمكن اهمالها أو تجاهلها بحال ، لسبب بسيط : ان ذلك سوف يجعل المسلم فى حالة عجز كامل عن أن يؤدى من العبادات ما يعد من أركان الاسلام ، فكيف يستطيع المسلم أن يؤدى الصلاة ان لم يعتمد على السنة القولية والفعلية لرسول الله التى بين بها كيف تقام الصلاة ؟ وكيف يستطيع أن يؤدى فريضة الحج ان لم يعتمد على السنة القولية والفعلية التى أدى الرسول بها مناسك الحج ؟ ونفس الشىء بالنسبة للزكاة والصوم ٠

ولا عجب فى ذلك فقد جعل الرحمن لرسوله هذه المهمة فى الشرح والايضاح والتبيين ، وقال له جل شأنه : « وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم » (النحل - ٤٤) ٠

وقد أدرك صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك كله ، وهم يعيشون فى مهد الاسلام الاول ، فى حياة الرسول وبعد وفاته ، فكانوا يطيعون أمره ، ويحترمون أوامره ونواهيه ، ويجعلون لكل ما صدر عنه صفة الالزام بعد كتاب الله عز وجل ٠ ومن هنا قال معاذ بن جبل - فى حياة رسول الله - « أقضى بكتاب الله ، فان لم أجد فى كتاب الله فبسنة رسول الله ، فان لم أجد فى سنة رسول الله اجتهد رأيى ولا آلو » ٠

فكل سنة قولية أو فعلية صح صدورها عن رسول الله تصبح واجبة الاتباع » وتأخذ - من حيث القوة - المكانة التالية لكتاب الله الكريم ٠

٣٦٠ - واذا كان هذا هو أمر السنة وهى مصدر تشريعى ملزم ، فكيف يمكن أن تطبق الآن وبعد الآن ، فتكون أحكامها صالحة لكل زمان ومكان ؟

لقد كان الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم يدرك ذلك وهو يعرف أنه يبلغ الناس - عن رب العالمين - رسالة هى خاتمة الرسالات السماوية ، وشريعة أراد لها رب العزة أن تكون شريعة الخلود تحكم البشر الى تبدل الارض غير الارض والسماوات ٠

ولذلك فانه صلى الله عليه وسلم كان يسترعى الانتباه دائما الى علل الاحكام التى تأتى بها السنة لينبه الاجيال التى تجىء بعده - من الحكام والمحكومين - الى قياس الواقعة التى ليس لها حكم من القرآن والسنة على واقعة ورد فيها حكم القرآن والسنة اذا تساوت الواقعتان فى علة الحكم٠ فتكون السنة - كالقرآن - مصدرا خصبا يتسع لكل ما يجد من وقائع على مر الزمان ٠

ومن ذلك ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم مع الجارية الخثعمية التى جاءت اليه تسأله أداء الحج عى أبيها ، فقالت له : يارسول الله ان أبى أدركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع أن يحج ، ان حججت عنه أينفعه ذلك ؟ فقال لها : أرأيت لو كان على أبيك دين قضيته أكان ينفعه ذلك ؟ قالت : نعم ٠٠ فقال لها : فدين الله أحق بالقضاء ٠

وما فعله أيضا عندما حضر اليه رجل من « فزارة » جاءت له امرأته بولد

أسود ، فأراد أن يحمل همومه وشكوكه الى مسامع الرسول صلى الله عليه وسلم • فقال له صلى الله عليه وسلم : هل لك من ابل ؟ قال : نعم • قال ما ألوانها ؟ قال : حمر • قال : هل فيها من أورق ؟ (أسود غير حالك السواد) قال : نعم • قال : فمن أين ؟ قال : لعله نزعة عرق • قال : وهذا لعله نزعة عرق •

فالرسول الكريم صلى الله عليه وسلم - هنا وضع الحكم - وهو يستعمل القياس ليلقى الضوء ساطعا على حقيقة هامة : أن السنة مصدر خصب للاحكام تتسع لاعطاء حكم شرعى للوقائع التى تجد على امتداد الزمان •

واذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم قد ألقى الضوء على علة الحكم فان ذلك سوف يعين على التعمق الشديد فى فهم النص وفهم الحكم الشرعى الذى جاء به : وهل هو حكم مؤقت وضع ليواجه زمنا معينا وبيئة معينة أم أنه حكم عام دائم وضع ليكون تشريعا عاما على امتداد العصور •

فالاحاديث النبوية الشريفة التى بينت للناس أركان الصلاة ومناسك الحج وكيفية الصوم قد أريد لها أن تضع حكما عاما ، فهى تسرى على امتداد الازمنة دون خلاف •

وهناك من الاحاديث ما أريد لها أن تضع حكما خاصا بزمان معين وبيئة معينة • ويضرب أستاذنا الامام الراحل الاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف مثلا على ذلك بالحديث الشريف الذى يقول : « خالفوا المشركين ، وفروا اللحى وأحفوا الشوارب » (أطلقوا اللحية وخففوا الشارب) • فان صيغة هذا الحديث تدل - عند أستاذنا الامام الراحل - على أن تشريع زمنى روعى فيه زى المشركين وقت التشريع والرغبة فى مخالفتهم ، ولم يقصد الرسول أن يضع به تشريعا عاما يحكم البشر على امتداد الازمنة والامكنة فان أزياء الناس لا استقرار لها •

ومثل آخر نجده فى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول: « من قتل قتيلا ، له عليه بينة ، فله سلبه » (١) (وهذا الحديث أورده البخارى فى غزوة حنين) • وهو يعنى أن من أقام الدليل على أنه قتل قتيلا فى الجهاد فى سبيل الله فان للقاتل أن يأخذ سلب القتيل ، (وهو

---

(١) رواه البخارى •

ما يوجد مع القتيل من ثياب وسلاح ودابة) • فان هذا الحديث يجب ألا يفهم على أنه تشريع عام يجب العمل به دائما • وعلى حد تعبير الامام الكاسانى فان « منح السلب للقاتل هو من قبيل التنفل الذى يقصد به التحريض على القتال فى سبيل الله ، وأن للامام أن يفعله أو لا يفعله ، فهو ليس من قبيل الشرع العام الثابت الذى لا تجوز مخالفته » •

وهذا الفهم السليم للاحكام الشرعية - فى الاسلام - وما اذا كانت قد وضعت لتكون تشريعا عاما يسرى على امتداد الزمان ، أم تشريعا خاصا روعيت فيه ظروف الزمان ومقتضيات البيئة هو الذى دعا فضيلة الامام الاكبر الاستاذ الدكتور عبد الرحمن تاج الى القول بأنه : لا يلزم فى وقتنا الحاضر أن نسير فى أبواب تدبير المالية العامة وطريقة انفاقها ، ولا فى نظام ترتيب الجيوش وطريقة حماية الثغور على ما كانت عليه الامة الاسلامية فى بدء تكوينها • وليس مما يتفق مع طبيعة النظام وما تتطلبه حاجات الامة فى العصر الحاضر أن توزع غنائم الحروب على جماعة المحاربين كما كانت تقسم عليهم فى صدر الاسلام ، بعد أن أصبح للجيوش نظام خاص وقانونى يسرى على جميع وحداتها ، وبعد أن صارت نفقات الجنود ومعداتهم مكفولة فى مال الامة ، يستوى فى ذلك الغنى منهم والفقير • لكن الجندى فى الصدر الاول من الاسلام كان - فى أغلب الامر - ينتدب بنفسه للجندية، ثم يخرج لها بسلاحه وفرسه ، وينفق فيها على نفسه ، وهو ما كانت تسمح به حالة أمة ناشئة • وما كان يلزم من لم يخرج للجهاد بشىء من هذه النفقات ، فكان من العدل أن يكون لكل من المجاهدين نصيب فيما يحرزون من غنائم ، ولهذا كانت تختلف هذه الانصباء ، فليس من يخرج للحرب راجلا كمن يخرج اليها بفرسه ، ينفق عليها وعلى نفسه ، ولذلك كان للراجل سهم وللفارس سهمان أو ثلاثة أسهم • وجملة القول أنه لا يصح فى تصرف من التصرفات أو حكم من الاحكام التى تسن لتحقيق مصلحة عامة أن يقال انه مناقض للشريعة بناء على ما يرى فيه من مخالفة ظاهرية لدليل من الادلة (القرآن والسنة) ، بل يجب أن تفهم هذه الادلة (كالقرآن والسنة) وتعرف روحها والكشف عن مقاصدها وأسرار التشريع فيها ، والتفرقة بين ما ورد على سبب خاص وما هو من التشريع العام الذى لا يختلف ولا يتبدل •

٣٦١ ـ ولقد كان الفاروق ـ رضوان الله عليه ـ من السباقين فى هذا المجـال ، فقد فهم ذلك كله بعبقريته المضيئة وايمانه العميق . وكان الامر يتصل بتفسير الآية الكريمة .

« انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل ، فريضة من الله ، والله عليم حكيم » (التوبة ـ ٦٠) .

فالمؤلفة قلوبهم لهم سهم من هذه الصدقات ، وهم قوم من الكفـار ، أو من المسلمين ضعاف الايمـان ، يرى الامام ـ أى الرئيس أو الامير ـ استمالتهم عن طريق الاحسان اليهم ليشـعروا أن فى الاسـلام تعاطفـا وتراحمـا ، فيسلم الكافرون منهم ويزداد ضعـاف الايمان ايمانا فيتمكن الاسلام فى صدورهم . وقد أعمل الرسول حكم الآية السـابقة ، وأعطى لكل من عيينة بن حصن ، وصفوان بن أمية ، وعباس بن مرداس ، والاقرع بن حابس عددا من ابل الصـدقات تأليفا لقلوبهم . وكذلك فعل مع أبى سفيان ابن حرب ، وحكيم بن حزام ، والحارث بن هشام وسواهم من سادات العرب وعامتهم .

وفهم المؤلفة قلوبهم أن هذا حكم عام . فجاء الاقرع بن حابس ، وعيينة ابن حصن الى أبى بكر الصديق ـ وهو خليفة رسول الله ـ يطلبـان منه أرضا ، فاستجاب لهما طبقا للآية السابقة وكتب لهما كتابا وأشـهد عليه وليس فى القوم عمر ، فانطلقا الى عمر ليشهد لهما . ولكن الفاروق مزق الكتاب . وقال لهما : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكمـا والاسلام يومئذ قليل . أما اليوم فقد أعز الله الاسـلام وأغنى عنكم . فان ثبتم على الاسلام والا فبيننا وبينكم السيف » . فكأنه قد اعتبر أن اعطاء المؤلفة قلوبهم جزءا من الصدقات لم يكن حكما عاما يعمل به فى كل حال وزمان ، بل كان لحكمة خاصة ، وسبب لم يعد قائما . فقد كان الاسلام فى البـداية فى حاجة الى هؤلاء ، أما وقد قوى وأصبح فى عزة ومنعة فقد انتفت المصلحة التى بنى عليها هذا الحكم ، ومن هنا وجب ألا يعمل به .

فهذا الحكم اذن خاص يدور مع السبب الذى دعا اليه ـ وجودا وعدما ـ فاذا ما تجددت حاجة المسـلمين الى التأليف ـ كما كان الحـال فى بـداية

الاسـلام ـ جاز للامام أن يعطى المؤلفة قلوبهم طبقا لما يراه من المصلحة ٠ ويقول أبو بكر بن العربى فى مؤلفه « أحكام القرآن » انه : « قد اختلف فى بقـاء المؤلفة قلوبهم : فمنهم من قال : هم زائلون (قاله جماعة وأخـذ به مالك) ومنهم من قال : هم باقون ، لان الامام ربما احتاج أن يستألف على الاسلام ٠ وقد قطعهم عمر لما رأى من اعزاز الدين ٠ والذى عندى أنه ان قوى الاسلام زالوا « وان احتيج اليهم أعطوا سهمهم ، كما كان يعطيه رسول الله صلى الله عليه وسلم »٠

٣٦٢ - وهذا الفهم السليم لاسباب الاحكام الشرعية ـ التى جـاء بها القرآن والسنة ـ من شأنه أن يجعل الناس فى سعة من أمرهم ، لايتقيدون بحكم تقرر لمصلحة خاصة انتهت ولم يعد لها وجود ٠

انهم يعرفون العلة فى كل حكم ، ليسـهل عليهم اعطاء حكم شرعى لوقائع وأمور لم يرد لها حكم صريح فى القرآن والسنة ٠

وبعد هذا وذاك فان السنة قد تضمنت من الاصول الاسلامية الكبرى التى تستطيع أن تقود خطى الناس فيمـا يجد أمامهم من أمور ٠ ومن ذلك مثلا قوله صلى الله عليه وسلم : « لا ضرر ولا ضرار » ، وقوله : « يسروا ولا تعسروا » ، وقوله : « ان الله يحب أن تؤتى رخصه كما تؤتى عزائمه » ، وقوله : « المسلمون عند شروطهم الا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا » ٠

٣٦٣ ـ ثالثا : الاجماع :

ان الاجماع ـ فى الشريعة الاسلامية ـ يمثل المصـدر الثالث من المصادر التشريعية ، ويأتى ترتيبه بعد القرآن والسنة ٠ فاذا ما أردنا أن نبحث عن حكم شرعى لواقعة معينة أو أمر معين بحثنا أولا فى كتاب الله ، فان لـم نجد بحثنـا فى سنة رسول الله ، فان لـم نجد بحثنا عمـا اذا كان هناك اجمـاع من فقهـاء المسلمين فى عصر من العصور ٠

فالاجماع يقصـد به هنا : اتفـــاق جميع المجتهـدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم فى عصر من العصـور ـ بعد وفاته ـ على حكم شرعى فى واقعـة معينة ٠

فلكى يقوم هناك اجماع :

١ ـ لابد أن يكون هناك اتفاق بين المجتهدين ، أما العـوام ومن لم يبلغ درجة الاجتهاد فلا عبرة باتفاقهم أو خلافهم ٠ والمجتهدون هنـا هم

علماء الشريعة الاسلامية الذين وصلوا الى قدر كبير من سعة العلم بلغوا معها درجة الاجتهاد .

٢ - وهذا يتطلب أن يوجد فى عصر وقوع الحادثة عدد من المجتهدين. أما اذا خلا العصر من المجتهدين ، فلم يوجد مجتهد أصلا أو وجد مجتهد واحد ، فان الاتفاق لا يمكن تصوره ، ولا ينعقد الاجماع شرعا .

٣ - ويجب أن يتفق على الحكم الشرعى فى الواقعة جميع المجتهدين من المسلمين - وقت حدوث الواقعة - فلا تكفى الاغلبية مهما كانت كبيرة بل لابد من اجماعهم جميعا .

فالاجماع لا ينعقد الا بالاتفاق العام بين جميع مجتهدى العالم الاسلامى وقت حدوث الواقعة .

٤ - ويجب أن يكون المجتهدون - الذين يصدر عنهم الاجماع - من أمة محمد صلى الله عليه وسلم .

٥ - ويجب أن يكون الاجماع بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. ففى حياة الرسول لا مكان للاجماع ، فان أجمع الصحابة على رأى ووافقهم عليه الرسول أصبح الحكم الشرعى نابعا من السنة ، وان خالفهم فيه سقط اتفاقهم .

٣٦٤ - القوة الملزمة للاجماع :

اذا تحققت الشروط الخمسة السابقة أصبح الحكم الشرعى الناتج عن الاجماع قانونا يجب اتباعه ، ولا يجوز مخالفته والخروج عليه . بل ان المسألة التى كانت محل الاجماع لا يجوز أن تكون مرة أخرى محلا للاجتهاد أو النزاع . فلا يجوز للمجتهدين فى عصر تال أن يجعلوها مرة أخرى موضعا للاجتهاد . فالحكم الذى ثبت فيها بهذا الاجماع حكم شرعى قطعى لا سبيل الى نسخه أو مخالفته .

وأما أساس هذه القوة الملزمة للاجماع فيتمثل أولا فى قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم » . فالامر هنا ينصرف الى الامر الدينى والامر الدنيوى . وأولو الامر الدينى هم المجتهدون ، فطاعتهم واجبة فى مجال اختصاصهم .

وبالاضافة الى ذلك فان الحكم الشرعى الذى أجمع عليه المجتهدون جميعا هو فى حقيقة الامر حكم الامة الاسلامية ممثلة فى مجتهديها . والامة الاسلامية - كما يقول الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم - معصومة من الخطأ . فلقد روى عنه صلى الله عليه وسلم قوله : « لم يكن الله ليجمع أمتى على الضلالة » ، وقوله : « لا تجتمع أمتى على خطأ » ، وقوله : «مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » .

ومن ناحية ثالثة فان حدوث هذا الاجماع من جميع مجتهدى الامة الاسلامية على اختلاف أقطارهم يدل على وجود أساس شرعى أقنعهم جميعا - لشدة وضوحه - فلم يعد بينهم خلاف . فلو أنهم استندوا على دليل شرعى ظنى لاصبح من المحتمل ألا يصلوا الى اتفاق .

فالحكم الشرعى ، أو القاعدة القانونية ، حين ينتج - أيهما - عن الاجماع يصبح ملزما ، ولا يجوز للمجتهدين فى عصر تال أن يعيدوا النظر فيه مرة أخرى .

ومن ثم فان الحاكم لا يستطيع أن يهمله ، أو يتجاهله ، أو يرفضه العمل به .

٣٦٥ - رابعا : القياس :

القياس هو الحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها، فى الحكم الذى ورد به النص ، لتساوى الواقعتين فى علة هذا الحكم .

والقياس - وهذه حقيقته - واحد من أهم المصادر التشريعية التى تجعل الاسلام صالحا لكل زمان ومكان ، فيسهل معه استنباط حكم شرعى لكل واقعة تجد ، وكل أمر يحدث ، ليس له حكم صريح فى القرآن والسنة.

وعلى حد تعبير أستاذنا الامام الراحل الاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف فان : « كل حكم شرعه الله ورسوله (فى القرآن والسنة) فهو انما شرع لجلب منفعة للناس أو دفع ضرر أو رفع حرج عنهم . وقد أرشد الشارع الى كثير من المصالح التى شرع من أجلها الاحكام ، وأرشد الى عدة مسالك يتوصل بها الى تعرف علل الاحكام والمصالح التى شرعت لتحقيقها . وبهذا كان القياس ميدان البحث فى مصالح الناس وباب الوصول

الى الاحكام التى تحقق مصالحهم · وما من مصلحة تقتضيها معاملات الناس وأحوالهم فى أى زمن وفى أية بيئة الا ولها مصلحة تشبهها راعاها الشارع ببعض ما شرعه من الاحكام ، أو تندرج فى مصلحة كلية راعاها الشارع ببعض ما شرعه من الاحكام · ولهذا نص علماء الاصول (من الحنفية) على أن كل مصلحة اعتبر الشارع جنسها تصلح علة لحكم شرعى اعتبر الشارع جنسه ، فاذا أباح الشارع عقدا من العقود لحاجة الناس اليه صح أن يقاس عليه عقد آخر ثبتت حاجة الناس اليه لاشتراك العقدين فى أن فى كل منهما رفع الحرج عن الناس · فأساس القياس عند التحقيق هو التحقق من أن الحكم الذى يراد تشريعه فى الواقعة المسكوت عنها فيه جلب نفع للناس أو دفع ضرر أو رفع حرج عنهم ، فمتى تحقق أن الحكم فى الواقعة يحقق هذه المصلحة فهو حكم شرعى وتشريعه هو قياس صحيح على ما شرعه الله ، لان الله ما شرع الاحكام الا لنفع الناس أو دفع الضرر أو رفع الحرج عنهم ·

ومن عدل الله وحكمته أن تستوى أحكام الوقائع التى استوت فى عللها وأسبابها وأن لا يبيح تصرفا لان فى اباحته رفع الحرج ، ويحرم تصرفا مثله · وعلى هذا الاساس قاس رسول الله صلى الله عليه وسلم وقائع على وقائع (كما أوضحناه آنفا بالنسبة للجارية الخثعمية والرجل الذى أنكر ولده عندما جائته به زوجته أسود اللون) وقاس أصحابه من بعده · فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما توفى ولم يستخلف صراحة خليفة قال الصحابة فى أبى بكر : « رضيه الرسول لديننا أفلا نرضاه لدنيانا » ، وذلك لان الرسول صلى الله عليه وسلم فى مرضه قال مروا أبا بكر فليصل بالناس·ولما امتنع فريق من الناس عن أداء الزكاة بعد موت الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقالوا انما كانت فرضا علينا فى حياته ، قرر أبو بكر أن يقاتلهم· ولما عارض عمر فى قتالهم قال أبو بكر أن جاحد الزكاة كجاحد الصلاة لا عصمة لدمه · وكل ما وقع للمسلمين فى عهد الصحابة شرعوا أحكامه باجتهادهم جماعات أو فرادى ، وكان أوضح طرق اجتهادهم القياس · وأساس قياسهم ما اهتدوا اليه من مصالح الناس · وما فوتوا على الناس مصلحة لانه لم يقم دليل شرعى على اعتبارها ، وما عطلوا قياسا لانهم

لم يقفوا على علة الاصل الذى يقاس عليه ، وما وقفوا ولا جمدوا عن تشريع الحكم فى أية واقعة طرأت، لهم .

ولا شك أن القياس يعد من أخصب المصادر التشريعية ، يستطيع معه العقل أن يجد حكما شرعيا لكل واقعة تجد ، ولكل أمر يطرأ ، فتتجلى الشريعة الغراء معه على حقيقتها كشريعة خالدة ، قادرة على حكم البشر فى كل زمان ومكان ، لا تقصر أبدا فى جلب النفع ، ودفع الضرر ، ورفع الحرج عن الناس جميعا على اختلاف الازمنة والامكنة .

ومع القياس طريقان هامان هما : الاستحسان ، والمصالح المرسلة .

٣٦٦ ـ خامسا : الاستحسان :

ان الاستحسان مصدر تشريعى من المصادر التى تجعل الشريعة السمحة تتسع دائما لمصالح الناس ، فيتفادون به ما يمكن أن يؤدى اليه القياس فى بعض الاحيان من تفويت لبعض المصالح . حينئذ يعدل الفقيه عن حكم معين يقود اليه قياس واضح ـ قياس جلى ـ الى حكم آخر يقود اليه قياس أقل وضوحا ، قياس خفى .

فالاستحسان اذن هو العدول عن الحكم الذى يقتضيه القياس الجلى ، الى حكم آخر يؤدى اليه قياس خفى ، لمصلحة معينة تطلبت هذا العدول .

والاستحسان أيضا هو استثناء جزئية معينة من حكم كلى ، وتطبيق حكم آخر عليها لمصلحة معينة تطلبت هذا الاستثناء .

فالاستحسان ـ فى حالتيه ـ قد دعا اليه مراعاة المصالح المشروعة للناس . ذلك لان الحكم الذى عدل عنه أصبح لا يتفق والمصلحة فى الواقعة المعروضة .

ولنأخذ مثلا على الاستحسان فى نوعه الاول ، ولنجعله يدور حول تساؤل محدد ، ما هو الحكم الشرعى لسؤر سباع الطير كالنسر والغراب والصقر والبازى والحدأة والعقاب ، هل هو طاهر أم نجس ؟ (السؤر هو المياه المتبقية بعد الشرب) .

ان القياس الواضح يقول : ان حكم سؤر الحيوان يقاس على حكم لحمه . فسباع البهائم كالفهد والنمر والاسد والذئب لحمها محرم . ومن ثم فان سؤرها نجس أيضا . هذا هو أيضا ما ينتج عن القياس الجلى .

ولكن هذا الحكم ـ الذى نتج عن القياس الجلى ـ فيه قدر كبير من المشقة والحرج .

فالناس وان احتاطوا لمائهم من سباع البهائم ووضعوه مثلا على الاسطح العالية وسهل عليهم تعقب الفهد والنمر والذئب - وهى حيوانات تجرى على الارض يسهل اللحاق بها - فان الناس لا يستطيعون فى سهولة أن يحتاطوا لمائهم من سباع الطير التى تنقض على الماء لتشرب ولا يمكن اللحاق بها ٠

ولذلك فاننا يجب أن نلجأ الى القياس الخفى ٠ وهذا القياس يقول ان حكم سؤر البهائم أو سباع الطير يجب أن يقاس على لعابها ٠

فسباع البهائم تشرب ويختلط لعابها بالماء المتبقى فيصبح نجسا ٠

أما سباع الطير فتشرب بمنقارها وهو عظم طاهر ، ولا يتصل لعابها بالماء ، ومن هنا لا يتنجس الماء المتبقى ، فيصبح على حالته الاصلية طاهرا٠

فهنا تركنا القياس الجلى - الواضح - الى قياس خفى - أقل وضوحا - وعدلنا عن الحكم الذى يؤدى اليه القياس الاول الى حكم آخر يؤدى اليه القياس الثانى لمصلحة مشروعة اقتضت هذا العدول ، الامر الذى يؤدى الى رفع الحرج عن الناس٠

هذا عن الاستحسان فى نوعه الاول ٠

أما عن الاستحسان فى نوعه الثانى فلنجعل له مثلا يدور حول عقد الاستصناع ٠

فى هذا العقد نرى شخصا يتعاقد مع صانع على أن يصنع له شيئا نظير مبلغ معين ، وهذا الشىء المطلوب صنعه معدوم وقت العقد ٠ والقاعدة فى الشريعة أن العقد على المعدوم لا يجوز ، فهل نقول بعدم جواز هذا العقد الذى تدعو اليه حاجة الناس وجرى عليه أمرهم ؟ ألا يكون فى مثل هذا القول تجاهل لحاجة الناس وقدر كبير من الضرر والحرج والمشقة ؟

من جل ذلك رخص فى مثل هذا العقد - استحسانا - وأصبح استثناء يرد على القاعدة العامة وهى : عدم جواز بيع المعدوم والتعاقد على المعدوم٠

فالاستحسان - فى نوعيه - قد دعا اليه مراعاة حاجات الناس وتحقيق مصالحهم ورفع الحرج عنهم ٠

ووجوده كمصدر تشريعى يثبت جانبا من عبقرية هذا الدين وقدرته على

تحقيق مصالح الناس ـ مصالحهم المشروعة ـ بكل وسيلة ممكنة فتجد مثل هذه المصالح المشروعة رعاية كاملة من الشريعة الغراء على امتداد الازمنة والامكنة ، فلا يحس الناس فى ظل حكمها بضيق أو يقاسون من عنت أو حرج .

فالاستحسان ترجيح ما تقضى به المصلحة فى بعض الوقائع التى لانص فيها ـ من القرآن والسنة ـ على ما يقضى به القياس أو القواعد العامة فى الفقه ، ومراعاة مصالح الناس أمر يتفق كل الاتفاق مع ارادة الشريعة الغراء وقصدها .

ورضى الله عن الامام الشاطبى ـ وهو يقول ـ انه اذا اقتضى القياس أمرا ، وكان ذلك الامر يؤدى الى تفويت مصلحة أو جلب مفسدة ، وجب العدول عن القياس الى ما يحقق المصلحة العامة لان قصد الشارع من التشريع تحقيق مصالح الناس .

٣٦٧ ـ سادسا : المصالح المرسلة :

هذا هو المصدر التشريعى السادس فى الشريعة الاسلامية . وهو من أكثر المصادر قدرة على مواجهة ما يجد من حاجات الناس ومصالحهم المشروعة على اختلاف الازمنة والامكنة .

فقد تجد اليوم أو غدا أو بعد غد مصلحة لم يواجهها القرآن صراحة ، وليس فيها حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهل نهملها وننزل الضيق والحرج بالناس ، أم نواجهها ونصدر من التشريعات ما يكفلها ؟ واذا أصدرنا من القوانين ما يكفلها هل يكون عملنا هذا متفقا مع أحكام الشريعة ؟ وبعبارة أخرى : هل تكون هذه القوانين مستندة ـ فى أساسها ـ على الشريعة الغراء ؟

٣٦٨ ـ يجب أن ننبه ـ فى بداية الامر ـ الى حقيقة أولى ، نقولها ونرددها ، والاسلام صالح لكل زمان ومكان :

ان أحكام الشريعة الاسلامية كلها قد قصد بتشريعها تحقيق مصالح الناس المشروعة ، فلا يحسون وهم يعيشون فى ظلالها بأن حرجا أو ضيقا نزل بهم ، وأن أحكامها عاجزة عن تحقيق ما يجلب النفع لهم ، أو يدفع الضر عنهم .

وتبقى بعد ذلك حقيقة ثانية : أن مصالح الناس لا يمكن حصرها منذ

أن نزلت الدعوة على محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم الى يوم القيامة٠ فهذه المصالح تتعدد وتتجدد ، تختلف وتتباين ، تتطور وتتغير ، على مر الزمان واختلاف المكان ٠ بل ان المصلحة الواحدة قد يتطلبها المجتمع ويحسها فى عصر معين ، ويرفضها ويأباها فى وقت لاحق ٠ والشىء الواحد قد تقبله أمة، وترفضه أخرى فى نفس الوقت ٠

٣٦٩ - ومصالح الناس - أمام الشريعة الاسلامية - أنواع ثلاثة :

١ - فهناك مصالح قام دليل شرعى على رعايتها واعتبارها ، وهذه تسمى « بالمصالح المعتبرة » ، ومثالها ما يحسه الناس من حاجة الى حفظ حياتهم، وحفظ عرضهم ، وحفظ مالهم ٠ فهذه المصالح قامت الشريعة برعايتها واعتبارها : فبالنسبة لحفظ حياة الناس وضعت الشريعة وجوب القصاص من القاتل العمد ، وبالنسبة لحفظ عرضهم وضعت حد القذف وعقاب الزانى والزانية ، وبالنسبة لحفظ مالهم وضعت حد السرقة ٠ وهذه المصالح ليس هناك مشكلة فى التشريع لحمايتها ، فالنصوص التى قامت برعايتها واعتبارها يجب أن تحترم وتطبق ٠

٢ - وهناك مصالح قام دليل شرعى على الغائها وعدم اعتبارها ، وهذه تسمى « بالمصالح الملغاة » ٠

فقد يرى انسان خطاء أن له مصلحة فى الزنا ، وهذا نردد عليه قول الحق تبارك وتعالى : « ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وساء سبيلا » ٠

(الاسراء - ٣٢)

وقد يرى ثان أن له مصلحة فى اباحة الربا ٠ وهذا نتلوا عليه قوله تعالى : « الذين يأكلون الربا لا يقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ، ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحرم الربا»

(البقرة - ٢٧٥)

وقد يرى ثالث أن الخمر والميسر يكفلان له ربحا كبيرا ، وهذا نذكره بقوله عز وجل : « يأأيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون » ٠

(المائدة - ٩٠)

وقد يقول رابع ان لحم الخنزير لا بأس به ، وهذا نضع أمامه الآية الكريمة : « انماحرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله » ٠

(البقرة - ١٧٣)

فهذه المصالح مصالح ملغاة ، والامر بالنسبة لها لا يثير صعوبة ما . فالنصوص التى قضت بالغائها وعدم اعتبارها يجب أن تلقى تطبيقا كاملا. ولا تستطيع السلطة التشريعية - فى الدولة الاسلامية - أن تضع فى تشريعاتها نصا يخالف ما قضت به الشريعة الغراء .

وبين المصالح الملغاة والمصالح المعتبرة يبقى نوع ثالث من المصالح لم يقم دليل شرعى على اعتبارها ، ولم يقم دليل شرعى على الغائها ، وهذه هى المصالح المرسلة .

فالمصلحة المرسلة (أى المصلحة المطلقة) هى فى الاصطلاح الشرعى المصلحة التى لم تضع الشريعة حكما لتحقيقها ، ولم يقم دليل شرعى على اعتبارها أو الغائها . وسميت مطلقة لانها لم تقيد بدليل الغاء أو دليل اعتبار .

فمثلا : جدت لدينا مصلحة تتطلب أن يثبت الزواج بوثيقة رسمية، والا فان الدعوى الناشئة عنه لا تسمع عند الانكار ، فهل يجوز أن نضع نصا تشريعيا لحماية مثل هذه المصلحة ، وهل نجد سندا له من الشريعة الاسلامية ؟

وجدت لدينا مصلحة تطلبت أن يكون عقد بيع العقارات مسجلا ، وأن الملكية لا تنتقل الا بهذا التسجيل ، حماية للملكية العقارية وحماية للمتعاملين فيها . فهل تجد النصوص التشريعية التى تحمى هذه المصلحة سندا لها من الشريعة الغراء ؟

وقد نرى أنه يجب أن تنظم الوزارات مثلا على نحو معين ، وتنظم الجامعات على نحو معين ، فهل يجوز - شرعا - للهيئة التشريعية أن تصدر من القوانين ما يكفل ذلك ؟

٣٧٠ - ذهب جمهور علماء المسلمين الى أن المصلحة المرسلة حجة شرعية يمكن أن يستند عليها التشريع ، وأن الوقائع والامور التى ليس لها حكم شرعى يثبت بنص القرآن ، أو السنة ، أو الاجماع ، أو القياس ، أو الاستحسان ، يجوز أن نضع لها من التشريعات ما تقتضيه المصلحة . وتصبح هذه التشريعات فى هذه الحالة - وهى تستند على المصالح المرسلة - مستندة على الشريعة الاسلامية .

وكانت حجتهم فى ذلك :

١ - أن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم عملوا أمورا لمطلق المصلحة وليس لوجود نص فى القرآن أو السنة يقضى بذلك . فأبو بكر الصديق - رضى الله عنه - جمع الصحف المتفرقة التى كان القرآن مدونا فيها وهو عمل مبنى على المصلحة ، واستخلف عمر بن الخطاب عندما أحس بدنو أجله ، وهو أيضا عمل مبنى على المصلحة . وجاء الفاروق فوضع أحكاما كثيرة لمطلق المصلحة : فقد منع سهم المؤلفة قلوبهم من الصدقات ، واتخذ السجون ، وأوقف حد السرقة فى عام المجاعة . وعثمان بن عفان - رضى الله عنه - جمع الناس على مصحف واحد ، وأمر بكتابة المصحف ونشره وحرق ما عداه من الصحف المدون فيها القرآن ، وهو عمل جليل مبنى على المصلحة التى تتمثل فى ألا يكون بين المسلمين خلاف فى كتاب الله . وورث زوجة من طلق زوجته ثلاثا فى مرض موته فرارا من ارثها . والامام على - رضى الله عنه - حرق الغلاة من الشيعة الروافض.

وكل هذه المصالح التى عناها كل من الخلفاء الاربعة مصالح مرسلة ، ومع ذلك فقد شرعوا بناء عليها . وقال القرافى فى ذلك : « ومما يؤكد العمل بالمصلحة المرسلة أن الصحابة عملوا أمورا لمطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار نحو كتابة المصحف ولم يتقدم فيه أمر ولا نظير . وولاية العهد من أبى بكر لعمر ولم يتقدم فيها أمر ولا نظير . وكذلك ترك الخلافة شورى، وتدوين الدواوين ، وعمل السكة للمسلمين ، واتخاذ السجن وغير ذلك مما عمله الصحابة لمطلق المصلحة » .

٢ - ان الشريعة السمحة تستهدف أول ما تستهدف تحقيق مصالح الناس ، ومصالح الناس تتجدد وتتعدد على مر الزمن ، وتختلف باختلاف الامكنة والبلاد . فاذا نحن لم نعتبر هذه المصالح المتجددة فاننا نقود التشريع الاسلامى الى الجمود ونقعده عن مسايرة ركب الحياة ، ونعطل الشريعة السمحة عن أداء رسالتها كشريعة خالدة تصلح لحكم البشر فى كل زمان ومكان .

٣ - ان هذه المصالح التى تسمى بالمصالح المرسلة هى - عند التعمق فى فهمها - المصالح المعتبرة . فالشريعة الاسلامية وان لم يرد فيها ما يدل على اعتبار كل مصلحة من هذه المصالح - لتعددها وتنوعها واختلافها على

مر القرون من نزول الدعوة الى يوم القيــامة ـ فقد ورد فيها ما يدل على اعتبارها فى جملتها • ذلك لان الشريعة الغراء قد جعلت مقصدها العام من تشريع كل ما جاءت به من أحكام هو : تحقيق المصالح المشروعة للنـاس بجلب النفع لهم ودفـع الضرر عنهم • وكل ما يتطلبه تحقيق هذه المصـالح يجوز أن يكون محلا للتشريع ، ويصبح القانون هنا متفقـا مع الشريعة لانه صدر تحقيقا لمصالح الناس التى اعتبرتها الشريعة فى جملتها وان لم تنزل الى جزئياتها وتفصيلاتها •

٣٧١ ـ وهناك أمر يجب أن نتنبه له ونحن نعالج هذا المصدر التشريعى: ان الحاكم ـ أو الرئيس أو الامير ـ يستطيع أن يجعل منه بابا للتشريع يرضى به اهواءه ومطامعه ، فيصدر من التشريعات ما يشاء ، يقيد بها الناس كمـا يريد ، ثم يخلع على عمله رداء الشرعية فيستند أمام شعبه على المصالح المرسلة•

ولقد تنبه علماء المسلمين لذلك منذ وقت بعيد ، فاشترطوا فى المصلحـة المرسلة التى يبنى عليها التشريع ثلاثة شروط :

الشرط الاول : أن تكون مصلحة حقيقية ، وليست مجرد مصلحة وهمية• والمصلحة الحقيقية يميزها أنها تجلب للناس نفعا أو تدفع عنهم ضررا • أما تلك التى تنزل بالناس ضررا ، أو يكون ضررها أكبر قدرا من نفعهـــا فانها مصلحة وهمية • ويضرب علماء الشريعة مثلا على هذه المصلحة الوهمية: تلك المصلحة التى يتوهم البعض وجودها اذا ما سلبوا من الزوج حق تطليق زوجته ، وجعل حق التطليق للقاضى وحده فى جميع الحالات •

الشرط الثانى : أن تكون مصلحة عامة تتمثل فى تحقيق نفع لعــدد كبير من الناس أو دفع ضرر عنهم • فلا يجوز اذن أن يوضع التشريع وهــدفه الوحيد حماية مصلحة فرد أو بعض أفراد قلائل ، أو تحقيق نفع خــاص لامير أو عظيم • فالمصلحة حينئذ لاتعد مصلحة عامة •

وأما الشرط الثالث : فيتعلق بالحكم التشريعى الذى يراد وضعه لهــذه المصلحة ، فان هذا الحكم يجب ألا يتعارض مع مبدأ تقرر بنص فى القرآن أو الســنة أو الاجماع •

فمصلحة البعض فى مساواة الابن بالبنت فى الارث لا تعد من المصالــح المرسلة ، بل من المصالح الملغاة ، لان النص التشريعي الصادر بهذه المساواة

يتعارض مع نص قرآنى صريح يقول الحق تبارك وتعالى فيه : « يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين » (النساء ـ ١١)

ومن أجل ذلك أيضا فان الفتوى التى أصدرها فقيه الاندلس يحيى بن يحيى الليثى المالكى ـ تلميذ الامام مالك ـ فى موضوع عبد الرحمن بن الحكم الاموى ـ أحد ملوك الاندلس ـ تعد فتوى خاطئة ٠ فقد روى أن عبد الرحمن بن الحكم قد خالط احدى نسائه فى رمضان فسأل الفقهاء عما يكفر به ، فقال له الفقيه يحيى بن يحيى الليثى بأنه لا كفارة لافطاره الا بصيام شهرين متتابعين ٠ ولما سئل : لم لم تفته بمذهب الامام مالك وهو التخيير بين عتق رقبة أو صوم شهرين متتابعين أو اطعام ستين مسكينا ؟ قال يحيى لو فتحنا له هذا الباب لسهل عليه أن يخالط كل يوم ويعتق رقبة ، ولكنى حملته على أصعب الامور لئلا يعود ٠

فالمصلحة التى اعتبرها فقيه الاندلس فى فتواه وهى ردع الملك وزجره حتى لا يعود الى انتهاك حرمة الصيام ليست مصلحة مرسلة وانما هى مصلحة ملغاة ٠ ذلك لان تلك الفتوى التى راعت هذه المصلحة قد جاءت مخالفة لنص صريح ٠ فلقد روى عن أبى هريرة رضى الله عنه أنه قال :

« جاء رجل الى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : هلكت ٠ قال : وما أهلكك ؟ قال : واقعت امرأتى فى رمضان ٠ قال : هل تجد ما تعتق به رقبة ؟ قال : لا ٠ قال : فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال لا ٠ قال : فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا ؟ قال لا ٠ قال : ثم جلس فأتى النبى صلى الله عليه وسلم بعرق (قفة) فيه تمر ، فقال تصدق بهذا ، فقال الرجل : أعلى أفقر منا يارسول الله ؟ فوالله ما بين لا بتيها أهل بيت أحوج اليه منا ٠ فضحك النبى صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابه ، ثم قال : اذهب فاطعمه أهلك » (١) ٠ (اللابتان مفردها لابة وهى أرض ذات حجارة سود ٠ وتسمى حرة وكانت المدينة بين لابتين) ٠

فالكفارة عتق رقبة ، فان لم يجدها الانسان فصيام شهرين متتابعين، فان لم يستطع الصوم لمشقة شديدة فاطعام ستين مسكينا ٠ فهى واجبة بهذا الترتيب : العتق ، فالصيام ، فالاطعام ٠ وعند مالك لا يشترط هذا الترتيب

---

(١) رواه البخارى ، ومسلم ، وأبو داود ، والترمذى ، والنسائى ٠

بل تكون الكفارة عنده على وجه التخيير بين الاعتاق والاطعام وصوم الشهرين المتتابعين ، وأفضلها الاطعام فالعتق فالصيام ٠

وذلك كله ، عند مالك وسواه ، لا فارق فيه بين أمير وخفير ٠ فلا يجوز للفتوى أن تعارض حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وفقه المالكيـة فى الموضوع ، لتحمل الملك على أصعب الامور ٠

٣٧٢ ـ والذى لاشك فيه أن هذا المصدر التشريعى ـ بعد هذه الشروط الثلاثة ـ قد أصبح أداة قيمة فى التوسع على النـاس ومراعاة حـاجاتهم ومصالحهم التى تتجدد يوما بعد يوم ٠

فكل مصلحة حقيقية للناس يمكن للسلطة التشريعية أن تواجهها بتنظيم تشريعى يتناولها بما تتفق مع مصلحة المجتمع كله ، وتصبح القوانين ـ فى هذه الحالة ـ وهى تستند على المصالح المرسلة تجد سندها النهائى فى الشريعة الاسلامية ذاتها ٠

وهكذا تصبح الشريعة الغراء قادرة دائما ، مستطيعة أبدا ، أن تواجه مصالح الناس وحاجاتهم مهما تنوعت واختلفت ، وتعددت وتطورت فى شتى الازمنة وشتى الامكنة ٠

وكما أن الفضيلة وسط بين أفراط وتفريط ، فهكذا الاخذ بالمصـالح المرسلة ٠ ولقد قال ابن القيم : « من المسلمين من فرطوا فى رعاية المصلحة المرسلة ، فجعلوا الشريعة قاصرة ، لاتقوم بمصالح العباد محتاجة الى غيرها، وسدوا على أنفسهم طرقا صحيحة من طرق الحق والعدل ٠ ومنهم من أفرطوا فسوغوا ما ينافى شرع الله وأحدثوا شرا طويلا وفسادا عريضا » ٠

٣٧٣ ـ سابعا : العرف :

العرف هو ما اعتاده الناس واستقروا عليه فى ناحية من حيـاتهم ٠

هذا العرف يجب على القاضى أن يراعيه وهو يقضى ، وعلى المشرع أن يقيم وزنا له وهو يضع قانونه ، وعلى عالم الشريعة أن يضعـه فى اعتبـاره وهو يصـدر آراءه وفتاواه ٠

هذا ما تراه الشريعة السمحة ٠

فعلماؤها يقولون : ان العادة شريعة محكمة ٠ وجاء كبار الائمة فجعلوا للعرف اعتبارا فيما يصدرونه من آراء ٠

فأبو حنيفة وأصحابه اختلفوا فى الرأى فى المسألة الواحدة لاختلاف العرف السائد فى وقت صدور الرأى ، وقد تضمن الفقه الحنفى أحكاما عدة مبنية على العرف : منها مثلا أنه اذا لم يتفق الزوجان على المقدم والمؤخر من المهر كان الحكم للعرف ، واذا اختلف الطرفان فى خصومة « وليس لاى منهما بينه ، فالقول لمن يشهد له العرف • ويصح وقف المال المنقول اذا جرى بذلك العرف •

والامام مالك بنى كثيرا من فقهه على عمل أهل المدينة •

والشافعى أيضا ، عندما جاء الى مصر من بغداد ، غير بعض الآراء التى قال بها وهو فى بغداد لتغير العرف هنا عن هناك •

واستقرت فى الشريعة أهمية العرف ومكانته حتى قيل : « ان الثابت بالعرف كالثابت بالنص » ، «والمعروف عرفا كالمشروط شرطا » •

٣٧٤ - وان الشريعة الاسلامية - اذ تفسح للعرف مكانا كمصدر للاحكام الشرعية - لتثبت مرة بعد أخرى قدرتها على حكم البشر فى كل زمان ومكان •

ذلك لان العرف لصيق الصلة بحياة الناس ، فهو يمثل فى حياتهم القواعد التى استقروا عليها بحكم العادة لا بحكم التشريع ، فنشأت بينهم نشأة ذاتية نابعة من ظروف البيئة واتجاهات البشر • فاذا ما أفسحت الشريعة مكانا له فانها تفسح مكانا للواقع الحى فى كل مجتمع ، فتراعى ظروف كل بيئة وحاجات شعبها • ولذلك فان البعض يرى فيه نوعا من مراعاة المصالح المرسلة •

وان الشريعة الاسلامية فى ذلك قد سبقت كل الشرائع الوضعية التى تجعل الآن للعرف مكانا كمصدر من مصادر القانون الى جانب النصوص القانونية المكتوبة • ولا عجب فى ذلك ، فهى كنظام قانونى قد جاءت أدق ما يكون النظام ، وأكثر ما يكون قدرة على مسايرة التطور الذى يفرضه اختلاف الزمان والمكان •

٣٧٥ - ولكن الشريعة الغراء وان جعلت للعرف مكانا فانها تريد للمجتمع - لكل مجتمع - أن يعيش ويحيا ، ويتحرك وينمو « داخل اطار كبير من القيم الاسلامية •

ومن هنا فان الشريعة الاسلامية لا تقيم وزنا على الاطلاق لاية عادة تستقر فى حياة الناس اذا ما جاءت مخالفة للقيم الاسلامية والمبادىء الاسلامية٠

فاذا رأينا أزياء النساء قد استقرت على نحو معين يكشف عن كثير من مفاتن المرأة فان ذلك مهما طال أمده واتسع انتشاره لا يعتبر أمرا تقبله شريعة الله أو تبقى عليه ٠ فان كتاب الله يرفضه وسنة نبيه تأباه ٠ فلقد أنزل الرحمن من فوق سبع سماوات :

« وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن (يخفضن أبصارهن ولا ينظرن الى ما لا يحل لهن) ويحفظن فروجهن (يحفظنها عن ارتكاب الفواحش) ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها (الا ما لا يمكن اخفاؤه بالضرورة كالرداء والثياب ، وروى عن ابن عباس أنه قال : وجهها وكفيها) وليضربن بخمرهن على جيوبهن (الخمر جمع خمار ، وهو غطاء الرأس كالطرحة والشال ، والجيب فتحة الثوب من الرقبة الى الصدر ، أى يشددن هذا الخمار على النحر والصدر فلا يرى منه شىء) ٠ (النور ـ ٣١)

هذا هو الاسلام ، انه يرفض كل ثوب يشف فيكشف عما تحته ، وكل ثوب يفصل فيصف ما تحته ، وكل ثوب عار هو بذاته داعية الى الفتنة٠ ولقد روى أبو هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

« صنفان من أهل النار لم أرهما : قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس ، ونساء كاسيات عاريات مميلات مائلات ٠٠ لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحها ، وان ريحها ليوجد من مسيرة كذا وكذا » (١) ٠

فالعرف هنا عرف فاسد لا تقيم له الشريعة الاسلامية وزنا ٠

واذا رأينا الرشوة تنتشر فى أى بلد اسلامى انتشارا كبيرا ، حتى يتصور البعض أنها أمر جائز ومشروع ٠٠ واذا رأينا الخمر والميسر من ضروريات الحياة عند بعض الناس ممن متعهم الله بالثراء العريض ٠٠ واذا رأينا التعامل بالربا تتعدد أشكاله وصوره وينظر اليه أنه من الاصول الاقتصادية السليمة ٠٠ اذا رأينا ذلك وسواه ، مما يشبهه فى معصية

---

(١) رواه مسلم ٠ وبلفظ آخر رواه ابن حبان والحاكم ٠

الخالق عز وجل ، قـد اتسـع نطاقه وانتشر واستقرت حياة الناس عليـه ، قل عددهم أم كثر ، فانه لا يكتسب مع هذا الانتشــار حق الوجود ، فهو عرف فاسد ، ترفضه شريعة الله وهى شريعة الخلود ٠

وانها لقاعدة واضحة مستقرة : أن كل عرف يستقر مخالفا للشريعة الغراء عرف فاسد لا اعتبار له ، لا يستمد من الشريعة قوة ملزمة ٠ بل على العكس من ذلك فانها تدعو المسلمين جميعا ، الحكام منهم قبل المحكومين ، الى تغييره والغائه ٠ انها توجه الى كل فرد منهم نداء رسول الله صلى الله عليهم وســلم :

« من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الايمان » (١) ٠

« كلكم راع ومسئول عن رعيته : الامام راع ، ومسئول عن رعيته ، والرجل راع فى أهله ومسئول عن رعيته ، والمرأة راعية فى بيت زوجهــا ومسئولة عن رعيتها ، والخادم راع فى مال سـيده ومسئول عن رعيته ، ألا وكلكم راع ومسئول عن رعيته » (٢) ٠

٣٧٦ ـ ثامنا : شرع من قبلنا :

يقصد بشرع من قبلنا الأحــكام التى شرعها الرحمن عز وجل للأمم السابقة على أمة محمد صلى الله عليه وســلم ، فهل تسرى هذه الاحكام بالنســبة لنـا ؟ ٠

هناك نقطة يجب أن توضح من البداية : ان هــذه الاحكام التى لم يأت ذكرها فى كتاب الله أو سنة نبيه صلى الله عليه وسلم لا تعد شرعا لنا على الاطلاق ، أما الاحكام التى وردت فى كتاب الله وسنة رســول الله صلى الله عليه وسله فالأمر فيها واحد من ثلاثة :

١ ـ أما أن يكون القرآن ـ أو السنة ـ قد قصها علينا ، ولكنه نص صراحة على نسخها ورفعها عنا ، وهذه لا تكون لنا شرعا عى الاطلاق ٠

٢ ـ واما أن يكون القرآن قد قصها علينا ، وقضى صراحة بفرضها علينا ٠ وهذه الأحكام الشرعية ـ بهذا النص الصريح ـ تصبح جــزءا من شريعتنا ٠ مثال ذلك الصيام ، والأضحية ٠

---

(١) رواه مسلم ، والترمذى ، وابن ماجه ، والنسائى ٠
(٢) متفق عليـه ٠

فقد جاء فى كتاب الله عز وجل :

« يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون » ٠

(البقرة - ١٨٣)

وجاء فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله عن الأضحية :

« ضحوا فانها سنة أبيكم ابراهيم عليه السلام » ٠

٣ - واما أن يكون القرآن قد قصها علينا ولكنه لم ينص صراحة على الغائها ورفعها عنا ، أو فرضها والزامنا بها ٠

وهذه أيضا تسرى بالنسبة لنا ٠

مثال ذلك تجده فى الآية الكريمة :

« وكتبنا عليهم فيها (أى فى التوراة) أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص ، فمن تصدق به فهو كفارة له ، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » ٠

(المائدة - ٤٥)

فقد جاء القرآن مصدقا لما بين يديه من التوراة والانجيل ، فاذا تضمن حكما شرعيا سابقا ذكر فى التوراة مثلا ، ولم ينص صراحة على نسخه والغائه فان ذلك يعنى - بالضرورة - أنه تشريع لنا ٠

٣٧٧ - والواقع أن شرع من قبلنا لا يعتبر مصدرا مستقلا بين المصادر التشريعية ، فهو لا يعمل به الا اذا قصه كتاب الله أو سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ولم يرد فى الكتاب أو السنة ما يدل على رفعه عنا ٠ فالأمر فيه أولا وأخيرا راجع الى الكتاب والسنة فهو ليس بالمصدر المستقل٠ وقد ذكرناه هنا لتكتمل صورة المصادر التشريعية الاسلامية كلها أمام المفكر والباحث ٠

٣٧٨ - تاسعا : قول الصحابى :

ولكى تكتمل الصورة أيضا لابد أن نذكر شيئا عن قول الصحابى والى أى حد يمكن اعتباره مصدرا من المصادر التشريعية فى الاسلام ٠

والصحابى - فى مجالنا هذا - هو كل من لقى رسول الله صلى الله عليه وسلم وآمن به ، وطالت صحبته ، فشاهده ورأى أفعاله وسمع

أقواله ، وأخذ عنه مبادىء الاسلام وأصوله • فالعشرة المبشرون بالجنة . وأبو هريرة ، وعبد الله بن عباس ، وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود ، وأمهات المؤمنين زوجات رسول الله صلى الله عليه وسلم ، رأوه وسمعوا منه ، واذا سألهم الناس عن أمور دينهم - بعد وفاة الرسول الكريم - أجابوا ، فأصبح لهم العديد من الفتاوى فى أمور المسلمين •

فما هى الحجة التى يتمتع بها قول الصحابى ؟

اذا كان قول الصحابى فى أمر لا يدرك بالرأى والاجتهاد فانه يصبح حجة على المسلمين • ذلك لأنه لابد أن يكون قد سمعه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم • مثال ذلك ما روى عن عائشة رضى الله عنها : أن الحمل لا يمكث فى بطن أمه أكثر من سنتين ولو بدورة مغزل • وما روى عن عبد الله بن مسعود من أن أقل مدة للحيض ثلاثة أيام • فان مثل هذه الأمور ليست مما يدرك بالاجتهاد والرأى ، فاذا كان الصحابى قد قال بها فلابد أن يكون فى ذلك ناقلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيصبح قول الصحابى - فى حقيقته - جزءا من السنة •

أما اذا كان قول الصحابى نتيجة رأيه الذاتى واجتهاده الشخصى فى مجال - هو بطبيعته - مما يترك للاجتهاد والرأى فان قول الصحابى لا تصبح له قوة ملزمة • فهو قد تأمل فى كتاب الله وسنة رسول الله وأصدر رأيه ، وهو انسان غير معصوم يصيب ويخطىء ، فليس هناك ما يدعو الى الزام المسلمين برأيه الزاما دائما •

فعلماء المسلمين وفقهاؤهم يستطيع كل منهم أن يعيش عمره فى كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويتأمل فى المصادر التشريعية كلها ، ثم يحس بضرورات الحياة وظروفها فى عصره ، ويصدر بعد ذلك الرأى الذى يستريح له ضميره وعقله ووجدانه •

ان ذلك هو الرأى الراجح - فى الفقه الحديث - وهو فى نفس الوقت الاكثر اتفاقا مع وضع الشريعة الخالدة كتشريع سماوى صالح لكل زمان ومكان •

٣٧٩ - عاشرا : الاستصحاب :

الاستصحاب فى اللغة الملازمة وعدم المفارقة •

ونعنى به هنا الحكم على الشىء بالحال التى كان عليها من قبل حتى

يقوم دليل على تغير تلك الحال ، أو هو جعل الحكم الذى كان ثابتا فى الماضى باقيا فى الحاضر الى أن يقوم دليل على تغييره ٠

فالانسان الحى نحكم بأنه حى الى أن يقدم لنا شخص آخر الدليل على وفاته ٠

والشخص المدين بدين ثابت بالكتابة نحكم بأنه مازال مدينا حتى يقدم لنا الدليل على سداده للدين ٠

والشخص البرىء الذى يوجه اليه اتهام فى جريمة معينة نفترض فيه البراءة حتى تقدم لنا جهة الاتهام أدلة ادانته ٠

والمالك الذى يقدم الدليل على ملكيته لمال معين نفترض فيه أنه المالك حتى يقدم لنا من ينازعه فى ملكيته الدليل على أنه قد اشترى منه هذا المال ٠

ولكن هب أن عقدا معينا ، أو تصرفا معينا ، أو طعاما معينا ، لا نعرف حكمه الشرعى ، ولم نجد فى القرآن والسنة والمصادر التشريعية الاخرى نصا صريحا يبين هذا الحكم ، فكيف نقول : انه حلال أم حرام ؟

هنا نصل الى مبدأ سمح من مبادىء الشريعة الغراء : أن الاصل فى الاشياء الاباحة ٠

فالاباحة فى الاسلام هى الاصل حتى يقوم الدليل على غير ذلك : بالنسبة لطعام معين ، أو عقد معين ، أو تصرف معين ٠

وهذا المبدأ : « الاصل فى الاشياء الاباحة» يستند على أدلة من كتاب الله ، اذ يقول فيه عز وجل :

« هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا » (البقرة ـ ٢٩)

« ألم تر أن الله سخر لكم ما فى الارض » (الحج ـ ٦٥)

« ألم تروا أن الله سخر لكم ما فى السماوات وما فى الارض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة » (لقمان ـ ٢٠)

« وسخر لكم ما فى السماوات وما فى الارض جميعا منه ، ان فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون » (الجاثية ـ ١٣)

من كل هذه الآيات وسواها نرى الرحمن عز وجل يخلق لعباده ما فى

الارض جميعا ، ويسخر لهم ما فى الارض جميعا ، ولن يكون ذلك الا اذا كان كل ما فى الارض مباحا لهم • فلو أنه كان محظورا عليهم لما كان مخلوقا من أجلهم ومسخرا لهم •

فاذا ما عرض علينا - فى أى زمان ومكان - أمر طعام معين ، أو عقد معين ، أو تصرف معين ، ولم نجد حكما شرعيا له - من المصادر التشريعية السابقة - فاننا نحكم على الفور باباحته استنادا على أن الاصل فى الاشياء الاباحة •

٣٨٠ - وتطبيق آخر للاستصحاب تستعين به القوانين الجنائية الحالية وترى فيه واحداً من مفاخرها : أن المتهم برىء حتى تثبت ادانته • والاسلام قد عرف هذا المبدأ منذ أربعة عشر قرنا •

فالاستصحاب - كما قلنا - هو جعل الحكم الذى كان ثابتا فى الماضى باقيا فى الحاضر الى أن يقوم دليل على تغييره • والحكم الذى كان ثابتا فى الماضى بالنسبة للمتهم هو البراءة ، وبالنسبة للمدعى عليه فى قضية مدنية هو براءة الذمة • فاذا ما ادعى شخص أن له دينا على انسان آخر كان عليه أن يقيم الدليل على ذلك • فاذا لم يقم الدليل اعتبرت ذمة المدعى عليه بريئة من ذلك الدين • فالاصل هو براءة الذمة حتى يقوم الدليل على عكس ذلك ، براءة الذمة جنائيا ومدنيا حتى يقوم الدليل على غير ذلك •

انه تصور سليم يعين فى اعطاء حكم شرعى لامور لا نجد حكما لها فى المصادر الاخرى ، ويعين أيضا فى تحديد عبء الاثبات وعلى من يقع فى القضايا الجنائية والمدنية على السواء •

ولقد قام على أساس ذلك العديد من المبادىء الشرعية التى تفيد فى مجال العبادات والمعاملات على السواء • ومنها :

- أن ما ثبت باليقين لا يزول بالشك •
- وأن الاصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره •
- وأن الاصل فى الانسان البراءة •

٣٨١ - والاستصحاب هو آخر ما نلجأ اليه ونحن نبحث عن الحكم الشرعى فى موضوع معين • ذلك أننا اذا لم نجد دليلا خاصا به فى كتاب الله أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو اجماع العلماء المجتهدين من المسلمين ، أو القياس ، فاننا نلجأ الى الاستصحاب •

انه بذلك يجعل الناس فى سعة من أمرهم ، فيعين عند مواقف الحيرة التى لا يجد فيها الانسان نصا صريحا أمام مشكلة ملحة ٠

وفى مجال الاثبات يكون للاستصحاب دور هام ، فهو يحدد من - بين طرفى الخصومة - يجب أن يتحمل عبء الاثبات ، والاثبات أمام القضاء أمر أساسى وجوهرى ٠

وقبل ذلك ، وبعد ذلك ، فانه يحمل الى الانسانية سمة الاسلام الاساسية فى التيسير على الناس ورفع الحرج عنهم ٠ وهو يقول لهم : ان الاصل فى الاشياء الاباحة ٠ ويرعى حرية الفرد ويصونها من الظلم والجور وهو يضع المبدأ الاساسى ان الاصل فى الانسان البراءة ، وأن المتهم برىء حتى تثبت ادانته ٠

وانها لشريعة الله التى تثبت فى مجال بعد آخر قدرتها على حكم البشر فى أى مكان من دنيا البشر ، الى أن تبدل الارض غير الارض والسماوات

الباب الثالث

الدستور
وتنظيم السلطات العامة
فى الدولة

٣٨٢ ـ الدستور ضرورة لاغنى عنها فى الدولة الاسلامية :

هناك خطأ شائع يقع فيه الكثيرون ممن يتصدون ـ مشكورين ـ للكتابة فى هذا الموضوع : انه ليس هناك ما يدعو الى وجود الدستور فى النظرية العامة للدولة فى الاسلام ٠ فالدولة الاسلامية التى يحكمها كتاب الله وسنة نبيه ليست فى حاجة لهذا الذى نسميه بالدستور ٠ وانه لخطأ كبير ٠٠

فالاسلام ـ كما نعلم ـ قد أقام الحكم فى الدولة على أساس الشورى، فجعل من المبدأ الديمقراطى أساسا للحكم فى الدولة ٠ ولكنه لم يحدد على الاطلاق أسلوبا معينا للشورى يجب الاخذ به فى جميع البلاد وفى جميع العصور ٠ فالقرآن الكريم لم يتضمن ذلك ، ولم يرد فى السنة النبوية ما يثبت أن الرسول الكريم قد حدد تفصيلات الشورى وبين جزئياتها واوضح كيف تقوم فى كل بلد وعلى امتداد العصور الى يوم القيامة ٠

وانه لامر طبيعى يتفق مع عبقرية هذا الدين الحنيف الذى انزله الرحمن عز وجل من فوق سبع سماوات ليحكم البشر منذ نزل الى يوم القيامة ٠

فجزئيات الشورى وتنظيماتها قد تركت كلها ، ينظمها كل شعب بما يتفق مع ظروفه ٠ وهذا التنظيم يجب ان يوضع فى هذه الوثيقة التى نسميها بالدستور ٠

فالاسلام قد جعل من الديمقراطية السياسية اساس الحكم فى الدولة ويأتى الدستور ـ فى الدولة الاسلامية ـ ليحددأى شكلمن اشكالالديمقراطية يتفق مع هذه الدولة بالذات فى هذا الزمن بالذات : وهل هى الديمقراطية المباشرة أم الديمقراطية النيابية أم الديمقراطية شبه المباشرة ٠ وفى داخل هذا الشكل بالذات كيف تكون العلاقة بين السلطات وهل يحسن ان تأخذ الدولة بالنظام البرلمانى ام بالنظام الرئاسى أم بنظام حكومة الجمعية ٠

كل هذه الموضوعات وسواها لم يحددها الاسلام تحديدا قاطعا . فتركها للدستور ، وعلى الدستور ان يضع فيها ما يراه متفقا مع ظروف هذه الدولة فى هذا الزمن بالذات .

فالدستور اذن ضرورة لاغنى عنها فى الدولة الاسلامية .

ولكنه اذ يقوم فى الدولة الاسلامية سوف يحمل السمات الاساسية لهذه الدولة . فهناك ما يعلوه فى القيمة : كتاب الله وسنة رسوله .. ومن هنا فان الدستور يجب ان يحترم فى كل ما يأتى به من نصوص وقواعد مبادىء الشريعة الاسلامية ، فهى تعلوه وتسبقه .

ومن هنا فانه لا يستطيع ان ينظم السلطات بشكل يهدد مبدأ الشورى نهائيا ، كأن يقيم نظاما دكتاتوريا تتركز السلطات فيه فى يد حاكم فرد لا يكون للشعب سلطان عليه . ولا يستطيع ايضا ان يهدد مبدأ من المبادىء الاسلامية الكبرى : فى العدل والمساواة والحرية والتسامح الدينى .

٣٨٣ ـ قيد أساسى يرد على الدستور : أحترامه لكل أحكام الشريعة الاسلامية :

وهكذا نرى ان هناك قيدا اساسيا يرد على الدستور يتمثل فى مراعاته لكل قواعد الشريعة الاسلامية وأحكامها .

فمبادىء الشريعة الغراء تعلو فى قدرها على الدستور ذاته ، فتصبح على حد التعبير الفرنسى : supraconstitutionnel

ومن هنا فان مبدأ تدرج النصوص لا يقتصر فى الدولة الاسلامية على درجات ثلاث وانما يصبح درجات اربع .

فالنصوص تتدرج الآن فى درجات ثلاث : اللائحة . والقانون ، والدستور . اللائحة تحترم القانون والدستور ، والقانون يحترم الدستور . وهى فى النظرية العامة للدولة فى الاسلام تتدرج فى درجات اربع : اللائحة ، ثم القانون ، ثم الدستور ، ثم مبادىء الشريعة الاسلامية .

فالشريعة الغراء تقيد السلطة التأسيسية وهى تصدر الدستور . ومن الطبيعى بعد ذلك ان نقول انها تقيد سلطات الدولة الثلاث : التشريعية والتنفيذية والقضائية .

فأما السلطة التشريعية فانهـا فى المجـال المتروك لهـا - كالتشريـع لمواجهة المصالح المرسلة مثلا - يجب أن تراعى أحكـام الشريعة ، فلا تخالف نصـا صريحـا او تهدر أصلا من الاصول الاسلامية أو مبـــدأ من مبادئهـا العـامة ٠

وأما السلطة التنفيذية فانهـا ايضـا يجب ان تراعى احكام الشريعة كلهـا سواء وردت فى القوانين الوضعية أو جاءت مباشرة من القرآن والسنة٠ وهى فى أدائهـا لمهمتهـا يجب ان تدرك أن الشريعة الاسلامية تأبى نظـــام الدولة البوليسية ونظـام الدولة الاستبدادية ، وأن سلطة الحكم فيهـــا تتقيد ازاء الافـــراد بالقانون ، وان ارادة الحاكم تظل خاضعة للقانون ، وليســت أعلى من القانون ٠

واما السلطة القضائية فانهـا ، وهى تحكم فى قضايا البشر ، فى أشد الحاجة الى الاستعانة بحكم الشريعة ، ليس فى نصوصهـا فحسب ، وانما فى روحهـا أيضـا ٠ فشريعة الله هى أقـدر ما تكون على انـارة القلـــوب والبصـائر ٠

وهذا القيد الاساسى الذى يرد على الدستور ، ويوجه اعمـال السلطات الثلاث ، يجعلنـا نطرح على أنفسنا سؤالا هاما يقول : من الـذى يتولى السـلطة التشريعية فى الاسلام ؟

٣٨٤ - من الذى يتولى السلطة التشريعية فى الاسلام :

ان السلطة التشريعية - كما نعلم - هى التى تضع القوانين المنظمـة لحيـاة المجتمع فى شتى جوانبهـا ٠ وهى فى الدساتير المختلفة من اختصاص البرلمان ٠ وقـد يتكون البرلمان من مجلسين ، وقـد يتكون من مجلس واحـد والمجلســان - كقاعـدة عامة - بالانتخـاب ، واذا كان أحدهمـا بالتعيين فان الآخـر يجب أن يكون كله بالانتخـاب ٠

ويمكن القول - بصفة عامة - ان الدساتير تحرص على أن تجعل السلطة التشريعية للكثرة من البشر وليس لعدد ضئيل محدود ، يأتون كلهم أو فى غالبيتهم العظمى عن طريق الانتخاب ، ويتمتع بحق الانتخاب كل وطنى - يتمتع بجنسية الدولة - بلغ ســنا معينة دون أن يشترط فيه أن يكـــون لديه رقمـا معينا للثروة ، أو حاصـلا على مؤهل دراسى معين ، أو ابنـا لطبقة معينة ، وهـذا ما يعرفه الفكـر الدستورى باســم « مبـدأ الاقتراع العـام » ٠

فالتطور الدستورى الحديث يجعل السلطة التشريعية ، سلطة وضع القوانين ، لبرلمان منتخب ، يجىء أعضاؤه بالانتخاب ، يشارك فيه الشعب كله طبقا لمبدأ الاقتراع العام ٠

فمن الذى يتولى السلطة التشريعية فى الاسلام ؟ ٠٠

ان هذه النقطة بالذات قد خفى وجه الحقيقة فيها عن الكثيرين ، ويجب أن ننصف الاسلام فيها الانصاف كله ٠

٣٨٥ — ولقد كان أستاذنا الجليل الامام الراحل الاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف من أوائل الذين كتبوا فى هذا الموضوع ٠ فلقد أصدر منذ خمسين عاما كتابا عن « السياسة الشرعية » وعرض فيه للسلطات الثلاث فى الاسلام وقال عن السلطة التشريعية :

« يتولى السلطة التشريعية فى الحكومات الدستورية الحاضرة أعضاء المجالس النيابية ، فهم الذين يقومون بسن القوانين وتشريع الاحكام التى تقتضيها حاجات الزمن ومصالح الناس ويشرفون على تنفيذها ٠ وأما فى الدولة الاسلامية فالذى يتولى السلطة التشريعية هم المجتهدون وأهل الفتيا ، وسلطتهم لا تعدو أمرين : أما بالنسبة الى ما فيه نص فعملهم تفهم النص وبيان الحكم الذى يدل عليه ، وأما بالنسبة الى ما لانص فيه فعملهم قياسه على ما فيه نص واستنباط حكمه بواسطة الاجتهاد ٠ وذلك أن الدولة الاسلامية لها قانون أساسى الهى شرعه الله فى كتابه وعلى لسان رسوله ٠ فحيث يوجد نص فى هذا القانون يجب اتباعه ولا يكون لرجال التشريع فيه الا البحث وتعرف الحكم المراد منه حتى يكون تطبيق النص صحيحا ٠ واذا لم يوجد نص فى هذا القانون كان لرجال التشريع الاسلامى مجال للاجتهاد والاستنباط على أن يكون مرجعهم فى اجتهادهم واستنباطهم نصوص القانون الاساسى ، فيشرعون الاحكام فيما لا نص فيه بواسطة القياس على مافيه نص » ٠

فهو يرى اذن أن السلطة التشريعية فى الاسلام يتولاها المجتهدون وأهل الفتيا ٠ ولم يكن هذا الرأى عنده رأيا عارضا ، بل أكده بعد ذلك مرة بعد أخرى ٠

فلقد نشرت له مجلة القانون والاقتصاد — التى يصدرها اعضاء هيئة التدريس بكلية الحقوق بجامعة القاهرة — سلسلة مقالات عن « السلطات الثلاث فى الاسلام » وعندما تكلم عن السلطة التشريعية — بعد

وفــاة رسول الله صلى الله عليه وســلم ـ طوال القــرن الاول الهجرى قال :
« ان الذين تصدوا للتشريع فى هــذا العهــد جماعة من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم امتازوا بطول صحبتهم للرسول صلى الله عليه وســلم وبما أوتوا من علم وفقه وحفظ ، فعرفوا بفقهــاء الصحابة • وتفرقوا فى الامصــار الاســلامية • وكانوا مرجــع المسلمين يستفتونهم فيمــا نزل بهم وفيمــا يعن لهم وكانوا هم رجــال السلطة التشريعية فى ذلك العهــد ، يرجــع اليهم فى تبيان النصوص ، وفيمــا لانص فيه • من أشهرهم فى المدنية الخلفــاء الاربعة الراشدون ، وزيــد بن ثابت ، وعبد الله بن عمر • وأم المؤمنين عائشة • وفى مكــة عبد الله بن عباس ، وفى الكوفة عبد الله بن مسعود ، وفى البصرة أنس بن مالك وأبو موسى الاشعرى ، وفى الشام معاذ بن جبل وعبادة بن الصامت ، وفى مصر عبد الله بن عمرو بن العاص •• ولم يكتسب واحد من هؤلاء حق التشريع بتولية الخليفة أو انتخاب الأمة وانما كسبوه بما امتازوا به من علم بالقرآن والسنة ، وفقه لروح التشريع الاسلامى استفادوه من طول صحبتهم للرسول ، واعترفت لهم أكثرية الأمة بهذا الحق ، حتى كان معروفا فى كل ولاية اسلامية فقهاء الصحابة الذين يرجع اليهم فى الاستفتاء أو بعبارة أخرى رجال التشريع » •

فالسلطة التشريعية ـ عند استاذنا الراحل ـ تولاها طوال القرن الاول الهجرى جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وســلم عرفوا بفقهاء الصحابة •

ثم عرض ـ استاذنا الجليل رحمه الله ـ للســلطة التشريعية فى عهد لاحق يمتد حتى أوائل القرن الرابع الهجرى ، فقال : « ان هؤلاء المفتين من الصحابة ـ فى كل مصر اســـلامى ـ التف حولهم تلاميذ لازموهم وحفظوا عنهم القرآن ورووا ما حفظوه من السنة ووقفوا على فتاويهم فيما نزل بهم من الحوادث ، وعلى الجملة أخذوا عنهم علمهم وما استقر فى صدورهم من سر التشريع وفقه الاسلام ، وصار هؤلاء التلاميذ فقهــاء التابعين ، ومنهم من شارك أساتذته من الصحابة فى الفتيا مثل سعيد ابن المسيب وعلقة بن قيس ، فقــد كان سعيد يفتى بالمدينة فى حياة بعض المفتين من الصحابة وكان علقمه يفتى بالكوفة فى حياة عبد الله بن مسعود ، فلما انقرض الصحابة ولم يبق من أهل الفتيا منهم من يرجع اليهم المسلمون فى شئون التشريع كان هؤلاء التلاميذ من فقهاء التابعين خلفاؤهم • وقد التف حول هؤلاء الفقهاء

من التابعين تلاميذ لازموهم وأخذوا عنهم القرآن والسنة وفتاوى الصحابة وتعلموا علمهم ووقفوا على ما عندهم ، وهؤلاء التلاميذ من فقهاء تابعى التابعين خلفوا أساتذتهم بعد انقراضهم ، هكذا كان رجال الفقه والتشريع طبقات ، ورجال كل طبقة هم تلاميذ لسلفهم وأساتذة لخلفهم فاتصلت حركة التشريع الاسلامى باتصال هذه الحلقات فى سلسلة رجاله وتوارث المسلمون الرجوع اليهم فى الاستفتاء طبقة بعد طبقة .. ولم يكتسب هؤلاء الرجال فى أية طبقة من طبقاتهم سلطة التشريع والافتاء من تولية الخليفة أو الوالى ، وانما وثق المسلمون بهم ، واطمأنوا الى علمهم فرجعوا اليهم وهم تصدوا لافتائهم » .

ومرة بعد أخرى - يؤكد الامام الراحل - رضى الله عنه - ان السلطة التشريعية فى الاسلام يتولاها المجتهدون وأهل الفتيا .

وكتب بعض الزملاء من أساتذة الفقه الدستورى فى هـذا الموضوع ، وتأثروا تأثرا كاملا بكل ما قيل ، وسلموا بكل ما انتهى اليه استاذنا الراحل ، وانتهوا بدورهم الى أن التشريع فى الدولة الاسلامية يختلف اختلافا جوهريا عنه فى الدولة الحديثة .

ونحن لا نوافق على ذلك كله . ولنا هنا وقفة - تطول أو تقصر - ننصف فيها الاسلام ونحن نكشف عن جوهره الاصيل كفكر تقدمى فى شتى المجالات الانسانية ، بل انه التقدم الفكرى بعينه من هنا الى يوم القيامة .

٣٨٦ - ويجب - قبل كل شىء - أن نحدد معنى التشريع كما يراه الامام الراحل الاستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف ومن أخذ عنه من الزملاء ، ومعنى التشريع كما نراه نحن وكما يجب أن تكون النظرة اليه .

فالامام الراحل يقول فى هذا الشأن :

« تطلق كلمة التشريع ويراد بها أحد معنيين : احدهما : ايجاد شرع مبتدأ ، وثانيهما : بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة » .

« فالتشريع بالمعنى الاول فى الاسلام ليس الا الله ، فهو سبحانه ابتدأ شرعا بما أنزله فى قرآنه ، وما أقر عليه رسوله ، وما نصبه من دلائله ، وبهذا المعنى لا تشريع الا الله » .

« وأما التشريع - بالمعنى الثانى - وهو بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة ، فهذا هو الذى تولاه بعد رسول الله خلفاؤه من علماء صحابته ثم خلفاؤهم من فقهاء التابعين وتابعيهم من الائمة المجتهدين ، فهؤلاء لم

يشرعوا أحكاما مبتدأة وانما استمدوا الاحكام من نصوص القرآن أو السنة وما نصبه الشارع من الادلة وما قرره من القواعد العامة • فمن استنبط منهم حكما بواسطة القياس مثلا ، فهو لم يشرع حكما مبتدأ وانما اجتهد فى تعرف علة الحكم المنصوص عليه وعدى الحكم من موضع النص الى كل موضع اشترك معه فى الوصف الذى هو مناط الحكم وهو العلة ، فهو باجتهاده استبان له أن النص يشمل موضعين ، الموضع الظاهر فيه ، والموضع الذى يشترك معه فى علة الحكم ••• » •

والحقيقة أن هذين المعنيين يقصران تماما فى بيان المقصود من « التشريع » •

فالمعنى الاول اقرب فى الدلالة على الرسالة السماوية كلها وما يقوم عليه الدين من دعائم ، وأبعد ما يكون عن التشريع بالمعنى المتداول فى الفكر الدستورى الحديث •

والمعنى الثانى أقرب فى الدلالة على الفتيا منه على التشريع •

فاذا تصورنا التشريع وقد اقتصر على هذين المعنيين وحدهما أمكن أن يتولاه المجتهدون وأهل الفتيا وحدهم •

فالمجتهدون وأهل الفتيا هم الذين يوضحون للناس الحكم الشرعى لامر معين أو واقعة معينة : فمثلا شهادات الاستثمار التى يصدرها البنك الاهلى ماحكمها فى الشريعة الاسلامية ، هل هى محرمة أم مكروهة أم مباحة ؟ ••

ان بيان الحكم الشرعى فى هذا الامر وفى سواه من الامور • وبيان ما اذا كان واجبا أو مندوبا ، أو مكروها ، أو مباحا ، هو مما يدخل فى المعنيين السابقين •

ولكن بعد أن وضح الحكم الشرعى للامور ، وأرادت الامة أن تأخذ بهذا الاتجاه أو ذاك ، فان الامر يقتضى أن يصدر قانون يحدد ما استقرت عليه الامة من قواعد • وهذا هو التشريع بالمعنى الدقيق •

فلنفرض مثلا أننا انتهينا الى أن شهادات الاستثمار مباحة ، فان عدة نقاط تتوالى بعد ذلك وتتطلب الحسم : هل نصدرها أم لانصدرها ؟ هل نكثر أم نقلل منها ؟ وما هى المدد التى نجعلها لمثل هذه الشهادات وما هى المبالغ التى يصدر بها كل نوع ، وغير ذلك من الامور •

ان هذه النقاط قد تحتاج الى قواعد تشريعية تحسمها ، فهل هناك داع الى أن نقول ان المجتهدين وأهل الفتيا وحدهم هم المختصون بذلك أم نقول ان مهمة هؤلاء قد انتهت بمجرد بيان الحكم الشرعى فى هذا الامر : وهل هو حلال أو حرام أو مكروه ؟ ..

ولنأخذ مثلا ثانيا من المعاهدات ، وسياسة الدولة الخارجية . ان الاسلام يجيز عقد المعاهدات ، ويجيز التحالف مع بعض الدول للاستعانة بهذا التحالف فى النصر على أعداء البلاد . فاذا وضح الحكم الشرعى فى هذه الامور ثارت نقاط عدة : هل نعقد معاهدة مع هذا البلد أم نعقدها مع ذاك ؟ وهل نأخذ بهذه الشروط أم نضع فيها شروطا أخرى ؟ وهل يكون التعامل مع الكتلة الشرقية أفضل أم مع الكتلة الغربية ؟ وكل هذه النقاط وسواها ليس هناك ما يدعو - عقلا ومنطقا - لان تترك الى المجتهدين وأهل الفتيا وحدهم . فهم وقد أعانوا على ايضاح الحكم الشرعى لهذه الامور انتهت مهمتهم ، وأصبحوا فى معالجة النقاط الجديدة سواء مع بقية المواطنين . وأصبح الناس جميعا قادرين على أن يفكروا ويشيروا كما يفعل أهل الفتيا تماما .

ولنأخذ مثلا ثالثا فى تنظيم شئون الموظفين فى الدولة والقطاع العام ، أو وضع القواعد المنظمة لشئون الجامعات ورجالها ، والقوات المسلحة وضباطها وجنودها . فالاسلام يبيح تنظيم هذه الامور . فالحكم الشرعى فيها هو الاباحة . ولكن كيف يكون التنظيم ، وكيف تحدد الترقيات ، وكيف يكون التأديب ، وكيف تحدد المرتبات ، كل ذلك وسواه أمور لا تدخل فى اختصاص المجتهدين وأهل الفتيا وحدهم ، ولاداعى لان ينفردوا بها دون سواهم من الناس .

وكل هذه النقاط التى تثور بعد بيان الحكم الشرعى لواقعة معينة أو أمر معين (وهل هو حرام أم حلال) تحتاج الى قواعد تنظمها . وهذه القواعد القانونية هى التى تكون التشريع بالمعنى الدقيق .

فالى جانب المعنيين اللذين ذكرهما أستاذنا الراحل هناك معنى ثالث هو بغير شك أدق المعانى الموضحة لكلمة التشريع . فالتشريع - بالمعنى الدقيق - انما يعنى وضع القواعد القانونية المنظمة لشتى مجالات الحياة القومية فى المجتمع : سياسيا واقتصاديا واجتماعيا . والتشريع

بهذا المعنى ليس هناك ما يدعو الى جعله مقصورا على فئة بذاتهـا من فئـات الامـة ٠

٣٨٧ ـ والحقيقة التى لا شك فيها أن أستاذنـا الجليل ـ عليـه رضوان الله ـ قـد خلط بين الفتيـا والتشريـع خلطـا واضحـا ، الامـر الذى يحسه الانسـان بمجرد قراءة الفقرات التى حرصنـا على نقلهـا حرفيـا من بحوثه القيمة ٠ فهو عندما يتكلم عن فقهـاء الصحابة ، وكيف تفرقوا فى البلاد يقول عنهم فى أحـد المواضـع انه « كان معـروفا فى كل ولايـه اسلامية فقهـاء الصحابة الذين يرجـع اليهم فى الاستفتاء أو بعبارة أخـرى رجال التشريع » ٠ وكان الاولى به أن يقـول « الذين يرجـع اليهم فى الفتيـا وحدهـا » ، لانه ليس معقولا أن يكون لفقيه واحـد فى مصر هو عبـد اللـه بن عمرو بن العاص أن يضع كل القواعـد التشريعية المنظمـة لحياة البـلاد مع وجود الوالى والخليفـة معا ٠ انه قادر على الفتيـا ، نعم ، انـه قادر على أن يعـين فى بيـان الحكم الشرعى لكل واقعـة وكل أمـر وهـل هـو حـرام أم حلال أم مكروه ، نعم ، ولكنه غير قـادر على وضـع القـواعـد التشريعية ، وان قـدر على ذلك فلن يمكنه من ذلـك أحـد ٠ ونفس الشىء يمكن أن يقال بالنسبة لكل فقهـاء الصحابة فيمـا عدا الخلفـاء الراشـدين ٠ فهؤلاء ، وقـد كان كل منهم الرئيس الاعلى للبلاد ، يملكون أن يتصدوا لمهمة التشريـع ، بالاضـافة الى مهمـة الفتيـا ٠

ونفس هـذا الخلط بين الفتيا والتشريـع يشـاهد فى فقـرة تاليـة من كتابات أستاذنـا الجليـل ٠

فاذا وضح الفارق بين الفتيـا والتشريع على هـذا النحو ، ووضح أمامنا أن مهمـة الفتيـا وهى تستهدف بيان الحكم الشرعى لواقعـة معينة أو أمـر معين تصبح من اختصـاص المجتهدين وأهل الفتيا ، فمن الذى يتولى السلطة التشريعية فى الاسلام ؟ من الذى يملك أن يضع القواعـد التشريعية المنظمة لحيـاة الامـة كلهـا بعـد أن أصبح الحلال والحـرام واضحا فى كل الامور ؟ ٠

هـذا هو السؤال الذى لـم يجب عليه أحـد ممن كتبوا بعـد أستاذنـا الراحـل وتأثروا به وسلموا بكل ما انتهـى اليه ٠

والرأى عندى أن الامـر يجب أن يعالج هنـا على ضوء المبدأ العام الذى

جعلته الشريعة السمحة دعامة أساسية لها فى هذا المجال : وأعنى به مبدأ الشورى ٠

فالسلطة التشريعية تترك أيضا لمبدأ الشورى ٠ فيستطيع الشعب أن يزاولها كما يريد : اما بنفسه مباشرة ، اذا سمحت له قلة العدد بذلك ، وهذا ما يسمى فى الفقه الدستورى الحديث بالديمقراطية المباشرة ٠

واما أن يزاولها بواسطة نواب عنه ، يجعلهم يقررون فى كل الامور التشريعية بصفة نهائية ، وهذا ما يعرف بالديقراطية النيابية ٠

واما أن يزاولها بواسطة نواب عنه ، على أن يكون للشعب مكان فى العملية التشريعية حتى بعد انتخابهم ، كأن يستفتى فى أمور محددة بالذات ، وهذا ما يعرف بالديقراطية شبه المباشرة ٠

فالاسلام اذن وقد جعل « أمرهم شورى بينهم » قد جعل من مبدأ الشورى الدعامة الاساسية فى نظام الحكم ٠ والقواعد التشريعية التى تضعها السلطة التشريعية هى التى تنظم للناس أمرهم كله ٠ فليكن أمرهم هذا شورى بينهم ٠ ولتكن السلطة التشريعية خاضعة لمبدأ الشورى ، ولا تكون لفئة قليلة من البشر حتى وان كانت هذه الفئة هى المجتهدون وأهل الفتيا ٠

٣٨٨ - كيف يوضع الدستور ؟ :

وقبل أن نمضى بعيدا نتوقف برهة لنسأل : كيف يوضع الدستور فى النظرية العامة للدولة الاسلامية ؟ ٠

وفى عبارة اخرى : اذا كان الاسلام - فى كتاب الله وسنة نبيه - لم يضع نظاما خاصا للشورى يتعين على المسلمين أن يتقيدوا به ، فكيف يوضع هذا النظام ؟ ٠

ان الاجابة على هذا السؤال بسيطة وواضحة : فان الاسلام لا يعرف سوى أسلوب واحد للحكم : هو أسلوب الشورى ٠ فاذا أردنا أن نحدد كيف تنظم الشورى وكيف تقوم فان ذلك لا يكون الا عن طريق الشورى ٠

وهكذا فان تنظيم الشورى انما يكون بواسطة الشورى ذاتها ٠٠

وفى عبارة اخرى : فان الدستور وهو يضع نظام الحكم فى الدولة ويحدد العلاقة بين السلطات لا يتصور أن يوضع - فى نظام الدولة الاسلامية - الا بموافقة الشعب ، بأغلبية الشعب ان تعذر الاجماع ٠

ان ذلك وحده هو الطريق الى اعمال حكم الشورى فى السلطة التأسيسية، فتكون الشورى فى النهاية كما أرادها الرحمن فى كتابه أسلوبا للحكم واساسا للحكم فى نفس الوقت ٠

٣٨٩ ـ فى تنظيم السلطات العامة الاسلام صالح لكل زمان ومكان :

هذه هى الحقيقة الكبرى التى نريد لكل فقيه دستورى وكل مفكر اسلامى أن يضعها دائما نصب عينيه : ان الاسلام صالح لكل زمان ومكان ٠ لقد أبرزناها فيما مضى ، ولسوف نبرزها بعد ذلك مرة بعد أخرى ٠

ومن هنا فان الشعب يستطيع ـ وهو يضع دستوره ـ أن ينظم السلطات العامة فى هذا الدستور كما يشاء ، لا يقيده فى ذلك سوى كتاب الله وسنة نبيه ٠

بل وأكثر من ذلك فان الشعب نفسه يستطيع ان يعدل عن تنظيم معين فى السلطات العامة أخذ به الى تنظيم آخر يجده ـ بعد حين من الزمان ـ أكثر ملاءمة له ٠

ومن هنا فان كيفية ممارسة السلطة فى عهود سبقت لا تقيدنا الآن الا بقدر اتفاقها مع ظروف الزمان والمكان ٠ فقاعدة « الائمة من قريش » كان يمكن أن تطبق فى الجزيرة العربية غداة انتقال الرسول الى جوار ربه ، ولكن هل يمكن ان تطبق فى الباكستان مثلا او فى تركيا ؟ هل يمكن أن يشترط الدستور الباكستانى أو الدستور التركى فى رئيس الدولة الان ان يكون قرشيا ؟ وهل يمكن ان يشترط هذا الشرط فى اى بلد اسلامى غير بلاد الجزيرة العربية ؟ ٠

وقاعدة ان الخليفة يختاره « أهل العقد والحل » الموجودون فى عاصمة الدولة كان يمكن ان يعمل بها فى زمن مضى لم تكن تتوافر فيه وسائل الاتصال السريعة بين اجزاء الدولة الاسلامية ، ولا يتصور ان يعمل بها الآن ووسائل الاتصال قد تعددت وتنوعت وربطت ـ فى سرعة مذهلة ـ بين الدولة الواحدة ٠ فلا مفر اذن من تعديها ليكون للشعب كله حق اختيار رئيس الدولة ٠

ومن هنا فان القواعد التى استخلصها فقهاء « الأحكام السلطانية » (كالما وردى وأبى يعلى الفراء) لا تقيدنا فى كل ما جاءت به ٠ فهى قد واجهت ظروف الدولة الاسلامية فى عصور مضت ولكنها لا تعتبر قرآنا يقيد تنظيم السلطات العامة الآن والى أن تقوم الساعة ٠

الباب الرابع

المبادىء
الدستورية الكبرى
فى الاسلام

٣٩٠ — ما من ثورة قامت ، وما من نظام سياسى انهار ، الا وكان من أبرز الاسباب والدوافع فقدان العدل والحرية ، يحس به الشعب ويعانى من آثاره ويكتوى بناره فينقض على النظام ويثور عليه ٠

واذا نحن حللنا العديد من الثورات الكبرى لوجدنا أن فقدان العدل يؤدى دائما الى فقدان الحرية ، وفقدان الحرية يؤدى دائما الى فقدان العدل ٠ فنرى فى النهاية نفس الوضع ــ يبدو واضحا ــ فى نظام الحكم :

ــ استبداد سياسى يتمتع به الحاكم ، فتنعدم معه كل سلطة حقيقية للشعب ، وتضيع كل حرية سياسية تمكن الشعب من المشاركة الفعلية فى سلطة الحكم ٠

ــ ويترتب على فقدان الحرية السياسية ضياع سائر الحريات العامة الاخرى ٠ فالحاكم اذ ينطلق ليحكم على هواه لابد أن يضل الطريق فينكل بمن يتصور أنهم خصومه ــ حتى وان لم يكونوا من خصومه ــ ولا يعبأ بالحريات الشخصية ، أو الحريات الفكرية أو أى حرية أخرى على الاطلاق ٠

ــ ويصاحب ضياع الحرية ضياع العدل أيضا ، فنرى طبقة صغيرة مستغلة تعين الحاكم وتؤيده ، قد تتكون من الامراء والنبلاء ، أو من الامراء ورجال الدين فى بعض البلاد ، أو من بعض كبار المستغلين من أبناء الشعب ، تتمتع بامتيازات ضخمة وتتسلط على الكتل الشعبية المقهورة وتنعم بما تشاء من مزايا السلطة والثراء والجاه ٠ ومثل هذا الوضع الذى تنعدم فيه المساواة بين الناس وينعدم فيه العدل لا يكون ممكنا الا اذا انعدمت الحرية ٠ وانعدام الحرية لا يكون أمرا مطلوبا لذاته بل لفرض القهر على الناس فيكون انعدام العدل ممكنا ٠ وهكذا فان انعدام الحرية يؤدى دائما الى انعدام العدل ، وانعدام العدل يؤدى دائما الى انعدام الحرية ٠

هكذا كان الشأن فى الثورة الفرنسية الكبرى التى اندلعت سنة ١٧٨٩ فهزت عروش أوروبا ، وهكذا كان الشأن فى الثورة الروسية التى قامت سنة ١٩١٧ ، وهكذا كان الشأن فى كل الثورات التى تزلزل نظم الحكم من أساسها ٠

فالشعوب تأبى أن تسلب منها الحرية ، وترفض أن يضيع فيها العدل ، فضياع هذا وتلك ينزل بها أفدح الاضرار ، وتدفع هى ثمنه من دمها وكيانها وكرامتها ٠

فاذا أراد نظام الحكم أن يستقر فليحرص على كفالة العدل للناس جميعا، وصيانة الحرية لهم ٠ فالعدل والحرية هما - بغير شك - المصل الواقى من الثورات ٠

فليس غريبا - بعد ذلك كله - أن يحرص الاسلام كل الحرص على كفالة الامرين معا فجاء بأربعة من المبادىء الدستورية الكبرى : العدل ، والمساواة ، والحرية ، والتسامح الدينى (١) ٠

---

(١) سوف نتناول هنا المبادىء الثلاثة الاولى ٠ وسوف نرجىء التسامح الدينى فنعرض له فى بداية مؤلفنا « الدستور المصرى ورقابة دستورية القوانين » ٠

الفصـــل الأول

العــدل

٣٩١ — العدل فى كتاب الله :

لقد توالت الآيات فى كتاب الله تأمـر الحاكم بالعـدل بين النـــاس فى حكمـه ٠

فها هو الرحمن عز وجل يقول فى سورة النساء :

« ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلهـا ، واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ، ان الله نعمـا يعظكم به ، ان الله كان سميعا بصيرا »٠

وهذه الآية الكريمة تتضمن خطابا الى الحكام جميعـا فى أى موقـع من مواقـع الحكم فى الدولة : سواء فى السلطة التنفيذية ، أو السلطة التشريعية ، أو السلطة القضائية ٠ انهـا تأمـرهم جميعـا — وعلى شتى مستويات الحكم والادارة — بأن يؤدوا الامانات الى أهلهـا ، يؤدونهـا كاملة غير منقوصـة ٠

وهى تأمـر كل من « يحكم » بين الناس أن « يحكم » بالعـدل ٠٠ فالرئيس والامير والملك — وهم يحكمون — والقضاة فى جميـع المحاكم — وهـــم يحكمون — يجدون هذه الآية الكريمـة توجه اليهم هـذا الخطاب السماوى الجليل : « واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » ٠٠ فكـل من يحكم بين الناس يجب أن يكون حكمه بالعدل ٠

ويتكرر هذا الخطاب السماوى الجليل كثيرا فى كتاب الله ٠ ففى سورة المائدة نقرأ قوله تعالى :

« سماعون للكذب أكالون للسحت ، فان جاءوك فاحكم بينهم أو اعرض عنهم ، وان تعرض عنهم فلن يضروك شيئا ، وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين » ٠ (المائدة — ٤٢)

خطـاب لا يوجه الى الرسول الكريم وحده ، بل الى كل حاكم يحكم بـــين الناس : وان حكمت فاحكم بينهم بالقسـط (أى بالعدل) ان الله يحب المقسـطين (يحب العادلين الذين يعدلون فى حكمهم) ٠

ويتكرر هـذا الخطـاب ـ فى سورة الشورى ـ فنقرأ قـول الرحمن وهـو يخاطب نبيه :

« وقل آمنت بمـا أنزل الله من كتاب وأمـرت لاعدل بينكم » ٠

(الشورى ـ ١٥)

ونرى مـرة أخـرى هذا الخطـاب السماوى وهو يتجه الى نبى اللـه داود عليه السلام ، فيقول له ربه :

« يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ، ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بمـا نسوا يوم الحساب » ٠ (سورة ص ـ ٢٦)

وقال ابن عباس فى تفسيره لهـذا الخطاب السماوى الجليل « ان الحق تبارك وتعالى اراد أن يقول لنبيه داود عليه السلام ، ان ارتفـع لك الخصمان فكـان لك فى أحدهمـا هوى ، فلا تشته فى نفسك الحق له ليفوز على صـاحبه ، فان فعلت محوت اسمك من نبوتى ، ثم لا تكون خليفتى ولا أهل كرامتى ٠ فدل هـذا على بيان وجوب الحكم بالحق ، والا يميل الى أحـد الخصمين لقرابة أو رجاء نفـع ، أو سبب يقتضى الميـل من صحبة أو صداقـة أو غيرهما » ٠

واذا كان الخطـاب فى الآية السابقة قـد وجه الى داود عليه السـلام فانه يظـل قائمـا بالنسبة لنـا جميعـا نلتزم بمـا تضمنه من أمـر الهى جميـل ٠ وقـد قال الامام ابن كثير فى تفسيره لهـذه الآيـة : ان هـذه وصية من الله عـز وجل لولاة الامور أن يحكموا بين الناس بالحق المنزل من عنده تبارك وتعالى ولا يعدلوا عنه فيضلوا عن سبيل الله ، وقـد توعـد تبارك وتعالى من ضـل عن سبيله وتناسى يوم الحسـاب بالوعيد الاكيد والعذاب الشـديد » ٠ وعندما سـأل الخليفة الاموى الوليـد بن عبد الملك : أيحاسب الخليفة ؟ قيـل له على الفور : أنت أكـرم على الله أم داود عليه السلام ؟٠٠ ان الله تعالى جمع له النبوة والخلافة ثـم توعده فى كتابه وقال له « يـا داود انا جعلنـاك خليفة فى الارض فاحـكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله » ٠

وثمة آية أخـرى قال عنها الصحابى الجليل عبد الله بن مسـعود : انهـا أجمع آية فى القرآن لخير يمتثل ، ولشر يجتنب ، انهـا الآية التى يقـول فيهـا رب العـزة :

« ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ، يعظكم لعلكم تذكرون » (النحل - ٦٠)

ولقد فسر ابن العربى العدل هنا تفسيرا جميلا ، فالعدل الذى عنته الآية الكريمة يشمل العدل بين الانسان وربه ، والعدل بينه وبين نفسه ، والعدل بينه وبين الناس . « فالعدل بين العبد وربه ايثار حقه تعالى على حظ نفسه ، وتقديم رضاه على هواه ، والاجتناب للزواجر والامتثال للاوامر . وأما العدل بينه وبين نفسه فمنعها مما فيه هلاكها ، قال الله تعالى : « ونهى النفس عن الهوى » وعزوف الاطماع عن الاتباع ، ولزوم القناعة فى كل حال ومعنى . وأما العدل بينه وبين الخلق فبذل النصيحة ، وترك الخيانة فيما قل وكثر ، والانصاف من نفسك لهم بكل وجه ، ولا يكون منك اساءة الى أحد بقول ولا فعل لا فى سر ولا فى علن ، والصبر على ما يصيبك منهم من البلوى ، وأقل ذلك الانصاف وترك الاذى » .

وليس أدل على أهمية العدل فى كتاب الله من ذلك الجزاء العظيم الذى جعله الرحمن عز وجل لكل من يعدل فى حكمه وعمله ، فقد قال جل شأنه فى أكثر من آية فى كتابه الكريم : « ان الله يحب المقسطين » .

هكذا قال الحق تبارك وتعالى فى سورة المائدة ، وهكذا يقول فى سورة الحجرات :

« وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ، فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى أمر الله ، فان فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا ، ان الله يحب المقسطين » .

(الحجرات - ٩)

ان الله يحب المقسطين .. وما أعظم ذلك من جزاء ، وما أكبره من ثواب ..

٣٩٢ - ان ذلك كله قد يدفع الى الذهن تساؤلا دقيقا يقول : الى أى حد يمتد واجب العدل فى الاسلام ؟ .. فهل يجب علينا أن نعدل حتى مع خصومنا ؟ ..

ان الاجابة على مثل هذا التساؤل واضحة جلية فى كتاب الله . فنحن نقرأ فى سورة المائدة : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ، ولا يجر منكم شنئان قوم على ألا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوى ، واتقوا الله ، ان الله خبير بما تعملون » (المائدة - ٨) .

القوام هو الذى يكثــر من القيام بالشىء فيأتيه تاما لا نقص فيــه ولا عوج ٠ « شهداء بالقسط » تؤدون الشهادة بالعــدل دون محاباة للمشهود له أو المشهود عليه ٠ « ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا » أى لا يحملنكم بغض قوم وعداوتكم لهم على عــدم العدل فى الشهادة لهم أو عليهم ٠ « اعدلوا هو أقــرب للتقوى » فالعدل قــد فرض عليكم فرضــا ، وانه أقــرب لتقوى الله ، اذ يمكنكم من اتقاء عقابه وسخطه ٠ « واتقوا الله ان الله خبير بمــا تعملون » أى خافوا ربكم فانه ملم بكل ما تعملون وســـوف يجازيكم به ان خيرا فخير وان شرا فشر ٠

فالعدل ـ فى شريعة الله ـ واجب على العدو والصديق على الســـواء ، مع المؤمن والكافــر أيضــا ، فعداوة العــدو وكفــر الكافــر لا يجيزان على الاطلاق ترك العدل واحلال الجور مكانه ٠ فالعدل دائمــا لله ، ومن يؤد واجب العدل فانمــا يقوم به لله عز وجل ٠ وقــد بدا ذلــك واضحا فى صــدر الآية الكريمة : « يا أيهــا الذين آمنوا كونوا قوامين لله ٠٠٠ » فأنتم عنــدما تشــهدون بالعدل انمــا تقومون لله به ، فأنتم فى ذلــك « قوامين لله » ٠٠ واذا اتجه الانســان الى ربه رآه وحده ولا يــرى سواه ٠٠٠ فيكون فى عمله متجهــا اليه وحــده : يهابه ويخشــاه ٠٠

٣٩٣ ـ واذا كانت العداوة لا تجيز تــرك العدل ، فــان المودة لا تجيز ذلك أيضــا : ولنمض معا نقرأ قوله تعالى فى سورة النســاء :

« يا أيهــا الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والاقربين ، ان يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهمــا ، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا ، وان تلووا أو تعرضوا فان الله كان بمــا تعملون خبيرا » ٠
(النساء ـ ١٣٥)

« يا أيهــا الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط » أى ليتكرر منكم القيــام بالقســط وهو العدل ٠ « شهداء لله » فتؤدون الشهادة صادقة لوجه الله وحــــده ابتغاء مرضاته وثوابه ٠ « ولو على انفسكم أو الوالدين والاقربين » أعنى أن العــدل مطلوب حتى فى شهادتكم على أنفســكم ، وشهادة المرء على نفســه اقراره بالحقوق عليهــا ٠ فلقــد أراد الله للمؤمنين أن يقــروا بالحقوق لاصحابهــا ، انه أدب رفيع أراده الرحمن لهم ٠ فهــو ـ عز وجــل ـ قــد أمرهم أن يقولوا الحق ولــو على أنفســهم ٠ وبعــد ذلك ذكــر الوالدين

لوجوب برهما وعظيم قدرهما • وقد وجد الرحمن عز وجل أن من يبر الوالدين أن يشهد عليهما ابنهما فيخلصهما من الباطل ، فهذا ما عنته الآية الكريمة « قوا أنفسكم وأهليكم نارا » • ثم ثنى بعد ذلك بالاقربين فهم مظنة المودة والتعصب - كما قال القرطبى فى تفسيره - فيجب أن تكون الشهادة - فيما يخصهم من أمور - بالعدل أيضا •

فالمؤمنون يجب أن يبتغوا بالشهادة وجه الله وحده ، فاذا كان الطالب أو المشهود عليه غنيا فانه لا يراعى لغناه ، وان كان فقيرا فلا يراعى اشفاقا عليه • فالله سبحانه وتعالى أولى بهما من سائر الناس بما فيه صلاحهما ، ولولا أنه يعلم أن الشهادة الحقة فيها مصلحة لهما لما أمر بها •

« فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا » فاتباع الهوى منهى عنه لانه يؤدى الى الشهادة بغير حق والى الجور فى الحكم • وقد روى الامام القرطبى - فى تفسيره - أن الشعبى قال : أخذ الله عز وجل على الحكام ثلاثة أشياء : ألا يتبعوا الهوى ، وألا يخشوا الناس ويخشوه ، وألايشتروا بآياته ثمنا قليلا •

وأما عبارة « أن تعدلوا » فتحتمل أكثر من معنى ، تحتمل أن تكون من العدل أو من العدول • من العدل فانها تعنى : : فلا تتبعوا الهوى لاجل أن تعدلوا ، أى حتى يؤدى بكم ترك الهوى الى أن تعدلوا • ومن العدول فانها تعنى : فلا تتبعوا الهوى لانكم تريدون أن تعدلوا عن الحق •

« وان تلووا أو تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا » • ان تلووا تعنى ان تحرفوا الشهادة وتغيروها ، وتعرضوا تعنى أن تكتموا الشهادة وتتركوا أداءها أصلا ، فان فعلتم ذلك كان الله خبيرا بعملكم يجازيكم عليه الجزاء الاوفى •

فالعدل فى الإسلام يحتم على المسلم أن ينصف الناس من ذات نفسه • فهو - فى جميع الاحيان - لله رب العالمين ، فلا مكان فى الاسلام لجور أو ظلم يتم لمحاباة الصديق أو الانتقام من العدو •

معنى أشد ما يكون ضياء ، تؤكده أكثر من آية فى كتاب الله ، ويؤكده الحق تبارك وتعالى فى سورة الانعام :

« ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هى أحسن حتى يبلغ أشده ، وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا نكلف نفسا الا وسعها ، واذا قلتم فاعدلوا

ولو كاذ ذا قربى ، وبعهد الله أوفوا ، ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون » ٠
(الانعام ـ ١٥٢)

« واذا قلتم فاعدلوا » تتضمن الاحكام والشهادات معا ، فاذا قلت شهادة فاعدل فيها ، واذا نطقت بحكم فاعدل فيه ، واذا فصلت فى أمر من أمور الحكم فاعدل فى قرارك ، فان الحق تبارك وتعالى يأمر بالعدل لكل واحد ، فى كل وقت ، وفى كل حال ، وفى كل مجال ٠

« ولو كان ذا قربى » ولو كان الامر يتصل بواحد من ذوى قرباك ، فان القرابة لا تكون مبررا للانحراف عن العدل ٠

مرة بعد أخرى يبين الرحمن لنا أن العدالة لله وحده ٠٠ فلا المودة والقربى تجيز له أن ينحرف عنه ، ولا العداوة والبغضاء تسمح له بأن يضل الطريق اليه ٠

٣٩٤ ـ العدل فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم :

ان الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم يأتى بعد ذلك كله ليشرح ويبين ويفصل ويحدد ـ فى وضوح شديد ـ أهمية العدل كمبدأ من مبادىء فن الحكم فى الاسلام ٠

فلقد روى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال :

« سبعة يظلهم الله فى ظله يوم لا ظل الا ظله : امام عادل ، وشاب نشأ فى عبادة الله ، ورجل قلبه معلق بالمساجد ، ورجلان تحابا فى الله اجتمعا عليه وتفرقا عليه ، ورجل دعته امرأة ذات منصب وجمال فقال: انى أخاف الله ، ورجل تصدق بصدقة فأخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه ، ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه » (١) ٠

وعن عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبى صلى الله عليه وسلم قال :

ان المقسطين (العادلين) عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين ، الذين يعدلون فى حكمهم ، وأهليهم ، وما ولوا (٢)٠

وعن عياض رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه

---

(١) رواه البخارى ، ومسلم ، والترمذى ، والنسائى ٠
(٢) رواه مسلم والنسائى ٠

وسلم يقول : أهــل الجنة ثلاثة : ذو سلطان مقسط (عادل) موفق ، ورجل رحيـم رقيــق القلب لكــل ذى قربى مســلم ، وعفيف متعفــف ذو عيــال » (رواه مسلم) .

وعن أبى هريرة رضى الله عنه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « ثلاثة لا ترد دعوتهم : الصائم حتى يفطـر ، والامــام العادل ، ودعــوة المظلوم يرفعها الله فوق الغمام ، ويفتح لهــا أبواب السماء ، ويقــول الرب : وعزتى لانصرنك ولو بعـد حين » (١) .

وعنه رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « ما من أمير عشرة الا يؤتى به يوم القيامة مغلولا لا يفكه الا العدل » (٢) .

وعنه رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وســلم قال : « ما من أمير عشرة الا يؤتى به مغلولا يوم القيامة حتى يفكه العــدل ، أو يوبقه الجــور (يهلكه الظلم) » (٣) .

وعن أبى موسى الاشعرى رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليــه وسلم قال : « ان الله يملى للظالم فاذا أخــذه لــم يفلته ثم قــرأ « وكذلك أخذ ربك اذا أخذ القرى وهى ظالمة ان أخذه أليم شديد » (٤) .

وعن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم قال الظلم ظلمات يوم القيامة » (٥) .

وعن عبد الله بن عباس رضى الله عنهمــا أن رسول الله صلى اللــه عليه وسلم بعث معاذا الى اليمن فقــال : اتق دعـــوة المظلوم فانه ليس بينهــا وبين الله حجاب » (٦) .

وعن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وســـلم قال : « دعوة المظلوم مستجابة ، وان كان فاجــراً (فاسقا) ففجوره عــلى نفســه » (٧) .

---

(١) رواه احمد ، والترمذى ، وابن ماجه ، وابن خزيمة ، وابن حبان .
(٢) رواه أحمـد .
(٣) رواه البزار والطبرانى .
(٤) رواه البخارى ، ومســلم ، والترمــذى .
(٥) رواه البخارى ، ومسلم ؛ والترمذى .
(٦) رواه البخارى ، ومســلم ، وأبو داود ، والنســائى .
(٧) رواه أحمـد .

وعن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال :

أحب الناس الى الله يوم القيامة وأدناهم منه مجلسا : امام عادل ، وأبغض الناس الى الله تعالى وأبعدهم منه مجلسا : امام جائر »(١) ٠

وعن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « يا أبا هريرة : عدل ساعة أفضل من عبادة ستين سنة : قيام ليلها وصيام نهارها ، ويا أبا هريرة : جور ساعة (أى ظلم ساعة) فى حكم أشد وأعظم عند الله عز وجل من معاصى ستين سنة » (٢) ٠

وعنه رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال : أربعة يبغضهم (يكرههم) الله : البياع الحلاف ، والفتى المختال ، والشيخ الزانى ، والامام الجائر » (٣) ٠

« وعن انس بن مالك رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ثلاث كفارات (مزيلات الذنوب) ، وثلاث درجات (تزيد الرفعة عند الله) ، وثلاث منجيات ، وثلاث مهلكات ٠ فأما الكفارات، فاسباغ الضوء فى السبرات (جمع سبرة وهى شدة البرد) . وانتظار الصلاة بعد الصلاة ، ونقل الأقدام الى الجماعات ٠ وأما الدرجات فاطعام الطعام، وافشاء السلام ، والصلاة بالليل والناس نيام ٠ وأما المنجيات فالعدل فى الغضب والرضا (وهذا يقيد الحاكم فلا يظلم) والقصد فى الفقر والغنى (فيلزم الانسان الاعتدال دائما فلا يضجر ولا يسرف) وخشية الله فى السر والعلانية ٠ وأما المهلكات : فشح مطاع (بخل شديد يجعل النفس تقصر فى الواجبات وأداء الحقوق) وهوى متبع (ميل قوى الى الشهوات تنساق النفس معه الى المعصية) واعجاب المرء بنفسه (فيمتلىء بالغرور والزهو والغطرسية والكبر) (٤) ٠

ودخل عائذ بن عمرو رضى الله عنه على عبيد الله بن زياد فقال له :

---

(١) رواه الترمذى ، والطبرانى ٠
(٢) رواه الاصبهانى ٠
(٣) رواه النسائى ، وابن حبان ٠
(٤) رواه البزار ، والبيهقى ، والطبرانى ٠

أى بنى ، انى سمعت رسـول الله صلى الله عليه وسـلم يقول : ان شر الرعاء الحطمة (أى ان شراء الرعاء الراعى الغشوم) فاياك أن تكون منهم فقال له ابن زياد : اجلس فانما أنت من نخالة أصحاب محمد صلى اللـه عليه وسلم ، فقـال : وهـل كانت لهم نخالة ؟ ٠٠ انما النخـالة بعدهم وفى غـيرهم » (١) ٠

وروى عن أبى ذر الغفارى رضى الله عنه عن النبى صـلى الله عليه وسلم فيما يروى عن ربه عز وجل أنه قال :

« يا عبادى انى حرمت الظلم على نفسى ، وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا يا عبادى كلكم ضال الا من هديته فاستهدونى أهدكم ٠ يا عبادى كلكم جائع الا من أطعمته فاسـتطعمونى أطعمكم ٠ يا عبادى : انكم لن تبلغوا ضرى فتضرونى ، ولن تبلغوا نفعى فتنفعونى ٠ يا عبادى : لو أن أولكم وآخركم وانسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم مازاد ذلك فى ملكى شيئا ٠ يا عبادى : لو أن أولكم وآخركم وانسـكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم ما نقص ذلك من ملكى شـيئا ٠ يا عبادى : لو أن أولكم وآخركم وانسـكم وجنكم قاموا فى صعيد واحد فسألونى فأعطيت كل انسان منهم مسألته ما نقص ذلك مما عندى الا كما ينقص المخيطاذا دخل البحر ٠ يا عبادى : انما هى أعمالكم أحصيها لكم ، ثم أوفيكم اياها ، فمن وجد خيرا فليحمد الله عز وجل ، ومن وجـد غير ذلك فلا يلومون الا نفسه » (٢) ٠

٣٩٥ - العدل فى الاسـلام :

اننا - بعد أن عرضنا لما جاء فى كتاب الله وما جاء فى سنة رسول الله - نستطيع أن نحدد مكان العدل كمبدأ من المبادىء الدستورية الكبرى فى الاسـلام ٠

٣٩٦ - فالعـدل فى الاسـلام يصـبح أسـلوبا عـاما يشـمل القضاء والحكم معا ٠ فالقاضى يجب أن يعدل ، والحاكم يجب أن يعدل ٠

الرؤساء فى جميع مواقعهم فى السلطة التنفيـذية ابتداء من رئيس الدولة حتى أصغر موظف - يملك سلطة اصدار القرار - يجب أن يعدلوا٠٠

---

(١) رواه مسـلم ٠

(٢) رواه مسلم ، والترمذى ، وابن ماجه ، والبيهقى ٠

والقضاة فى جميع درجاتهم - اعتبارا من المحكمة العليا فى البلاد حتى أصغر وظائف القضاء - يجب أن يعدلوا ٠

بل ان كل من يساهم فى مهمة الحكم يجب أن يعدل : فأعضاء السلطة التشريعية وهم يضعون القوانين يجب أن يضعوا نصب أعينهم الآية الكريمة : « ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل » ٠ انهم يجب أن يدركوا أن مهمة التشريع امانة يجب أن تؤدى الى أهلها ، وأهلها هم الشعب كله ٠

وليس الحكام وحدهم هم الذين يخاطبون بهذه الآية ، بل انها تخاطب المحكومين أيضا عندما يدعون - بحكم الدستور - الى اصدار قرار فى موضوع معين ٠ فانهم يتحولون - ولو ليوم - أو بعض يوم - الى حكام يجب أن يعدلوا ٠فاذا ما دعى الشعب الى الاستفتاء ليقول رأيه فى أمر يعرض عليه ، أو دعى الى الانتخابات ليفاضل بين هذا المرشح وذاك ، وهذا الحزب وذاك ، وهذا البرنامج وذاك ، فانه يجب أن يضع فى اعتباره أن هذه المهمة امانة يجب أن يؤديها على الوجه الاكمل ٠ ويجب أن يراعى العدل فيها ٠ فاذا ما قبض أحد الناخبين رشوة ، أو جامل أو نافق على حساب الوطن والحقيقة ، فان جزاءه - أمام الواحد القهار - هو نفس جزاء الحاكم الذى يأتى هذه الاعمال تماما ٠

وليس هذا بالأمر المستغرب ، فالعدل فى الاسلام عدل مطلق يغطى الحياة الانسانية فى شتى نواحيها ، حتى يصل فى النهاية الى أعماق الأسرة ليقول للرجل كيف يعدل مع زوجه وبين أولاده ٠

فكل صاحب سلطة ، كبرت أم صغرت ، فى أى مجال من مجالات الحياة الانسانية ، يجب أن يعدل وهو يزاول هذه السلطة ٠

٣٩٧ - ان العدل يجب أن يكون مع العدو والصديق على السواء : فلا عداوة تشفع للحاكم أن يظلمه ، ولا صداقة الصديق تسمح له أن يظلم الآخرين ليجامله ٠

فالعدل كله لله ٠٠

وهذا الوضع يترك أبعد الاثر فى زيادة الانتاج القومى ، واستقرار الحكم ونجاح الحاكم ٠ فالصديق يعمل ، لأن العمل وحده ، وليس الصلات الخاصة ، هو الذى يكفل له أن ينال الكثير ٠ والعدو يعمل ، لأنه

فى ظل العدل الاسلامى أصبح آمنا على رزقه ومصيره ، واثقا من أن أحدا من الحكام لن يسلبه ما يستحق ٠

وفى ظل هذا الوضع ينتفى الغضب الذى يملأ الصدور ، والحقد الذى يملأ النفس وهى تحس بالظلم ، فلا يكون لمحاولات الانقضاض على النظام والثورة عليه دافع أو باعث ٠

وهذا العدل الاسلامى يصبح المجتمع فى أشد الحاجة اليه فى ظل النظام الحزبى ٠ فالحزبية اذا عربدت فى الصدر تخيلت المؤيدين للحزب المعارض ـ أو الاحزاب المعارضة ـ وكأنهم من الأعداء الالداء ، ينالون فتات الموائد من المناصب ويضيق عليهم فى كل حين ٠ وانه لوضع ينزل بوحدة الأمة أشد الضرر ٠ فاذا جاء الاسلام وأمر الحاكم أن يسوى بين صديقه وخصمه فانه يدخل فى العلاقات السياسية بين الاحزاب المتنافسة قدرا كبيرا من النبل والتجرد ، بل ويجعل الصراع الحزبى كله تنافسا على الخير وليس سعيا الى الانتقام والتسلط ٠

وبعد ذلك كله فان العدل فى الاسلام لا يعنى بالنسبة للحاكم أن يسوى بين صديقه وبين خصمه ، انه يعنى أكثر من ذلك : انه يريد له أن يعدل بين الناس وبين نفسه ٠

فقد مر بنا قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم » وشهادة المرء على نفسه اقراره بما للآخرين من حقوق عليها ٠ وقد عبر عن ذلك عبد الله بن عباس ـ رضى الله ـ فقال ان المؤمنين « أمروا أن يقولوا الحق ولو على أنفسهم » ٠

فاذا تصور الحاكم أن للمحكومين حقوقا عليه فان أبسط هذه الحقوق أن يذكر نفسه بأيامه عندما كان محكوما لم يتول السلطة بعد ، فما كان يكرهه حينئذ لا يذيقه للناس وهو حاكم ٠ واذا أصدر للناس أمرا أو قرارا فان العدل يتطلب منه أن يتخيل نفسه وهو فى مركز المحكوم وكيف يحس تجاه هذا الأمر وذاك القرار ٠

فما كان يكرهه قبل أن يحكم لا ينزله بغيره وهو يحكم ٠٠

وما لا تحتمله نفسه وهو محكوم لا يفرضه على الناس كحاكم ٠٠

وانه ليجد ذلك فى أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم : « أحب لأخيك ما تحب لنفسك » و « عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به » .

ولعله يجد فى الحديث القدسى بعض ما يفيد . فلقد روى عن أنس بن مالك - رضى الله عنه - عن النبى صلى الله عليه وسلم فيما يروى عن ربه عز وجل قال :

« أربع خصال : واحدة منهن لى ، وواحدة لك ، وواحدة فيما بينى وبينك ، وواحدة فيما بينك وبين عبادى . فأما التى لى فتعبدنى لا تشرك بى شيئا ، وأما التى لك على فما عملت من خير جزيتك به ، وأما التى بينى وبينك فمنك الدعاء وعلى الاجابة ، وأما التى بينك وبين عبادى فارض لهم ما ترضى لنفسك » (١) .

وهكذا يجد الحاكم فى هذا الحديث القدسى ما يقوله :

- أرض للمحكومين ما كنت ترضاه لنفسك قبل الحكم ..

- أرض للمحكومين ما كنت ترضاه الآن لو لم تكن حاكما .

ولقد فهم المأمون - الخليفة العباسى العظيم - هذا العدل فى الاسلام فى هذه الواقعة التى روتها كتب التاريخ ..

فقد كان يحيى بن أكثم يمشى مع المأمون يوما فى بستان . وكانت الشمس عن يسار يحيى فكان المأمون فى الظل . وظلا يتحدثان الى أن بلغ المأمون حيث أراد ، ثم عاد راجعا فى نفس الطريق التى جاء منها ، فقال ليحيى : لقد كانت الشمس عليك فنالت منك لأنك كنت عن يسارى ، فكن الآن حيث كنت أنا ، وسوف أحول أنا الى حيث كنت أنت . فقال له يحى مجاملا : والله يا أمير المؤمنين لو أمكننى أن أقيك هول المطلع بنفسى لفعلت

فقال المأمون : لا والله ، مابد من أن تأخذ الشمس منى مثل ما أخذت منك » فتحول يحيى مضطرا وسار فى الظل بقدر ما سار المأمون .

وقال المأمون : « أول العدل أن يعدل الرجل على بطانته ثم على الذين يلونهم حتى يبلغ العدل الطبقة السفلى » .

---

(١) رواه أبو يعلى .

وانه فى ذلك الصادق ، فكأس الظلم تنتقل من أعوان الحـاكم الى الطبقة السفلى وقد تضاعف مقدارها أضعافا كثيرة . وكأس العدل أيضا . فالانسان أشد ما يكون ميـلا لأن يذيق من دونه من نفس الكأس الذى أذاقه له من يعلوه ، مع فارق بسيط : انه سوف يضيف الى مرارة الكأس المرارة التى امتلأت بها نفسه فتصبح فى النهاية أكثر مرارة فى المذاق !! .

ورحم الله الامام أبا حامد الغزالى وهو ينصح السلطان محمد بن ملك شاه ويقول له : « يجب أن تقدر فى كل واقعة تعرض عليك أنك واحد من جملة الرعية وأن الوالى سواك . فكل ما لا ترضاه لنفسـك لا ترضى به لأحد من المسلمين . وان رضيت لهم مالا ترضاه لنفسك فقد خنت رعيتك وغششت أهل ولايتك » .

٣٩٨ ـ ٣ ـ ان العدل هنا هو العدل الاسلامى وليس العدل الذى يتصوره كل حاكم كمـا يريـد :

فالحاكم ـ فى الاسلام ـ لا يحكم على هواه ، بـل يحكم طبقا لقواعـد الشريعة السمحة : هى التى تحدد القيم ، والتى هى ترسم الضـوابط ، وهى التى تضع المبادىء .

فاذا جاء الحاكم ليعين فى المناصب العامة وسأل عن العدل : فلنقل له ان العدل هنا أن تختار فى كل موقع « القوى الأمين » ، فاذا اختار « القوى الفاسق » لهوى فى نفسه فقد تنكب الطريق الى العدل .

واذا أراد أن يرقى عماله وموظفيه وسأل عن العدل : فاننا نقول له ان العدل هنا أن يكون العمل والعمل وحده أساسا للثواب والعقاب فلا الأسرة ولا الثروة تستطيع ان ترتفع بقدر انسان يهبط به عمله ..

واذا أراد ان يختار شخصا للقيام بمشروع معين وسأل عن العدل : فاننـا نقول له أن العـدل هنا ان تختار أصلح المتقدمين وأن تبتعد عن كـل ما يدفع الى الانحراف كالرشوة والهدية .

واذا اراد قاض أن يبحث عن العدل فى القضاء فلنقل له : يجب ان تلم جيدا بوقائع الدعوى ، وقواعد القانون التى تحكمها ، وأن تسوى بين الخصمين فى مجلسك فتسمع من الأول كما سمعت من الثانى ، فيكون لكل

منهما أمامك فرصة متساوية فى ضمانات حق الدفاع ، وأن تقضى فى النهاية بما تؤمن فعلا بأنه الحق والعدل ٠

هذا هو العدل ، يحدد الاسلام مبادئه ، ويرسم ضوابطه ، ويبين حدوده فهو — فى النهاية — تطبيق القواعد الاسلامية تطبيقا كاملا ٠ وهذا ما يجعله عدلا حقيقيا يترك أعمق الأثر فى حياة البشر ٠٠

الفصل الثانى
المساواة

٣٩٩ — ان العدل فى الاسلام تأكيد لوضع آخر هو المساواة أمام القانون :

ان العدل — فى اللغة — يعنى التسوية فى المعاملة ٠ فاذا دعا الاسلام الى العدل فان ذلك يعنى فى نفس الوقت الدعوة الى المساواة ٠

ومن هنا فان العدل فى الاسلام يأتى تأكيدا لوضع آخر — يعلنه الاسلام ويصر عليه — هو المساواة أمام القانون فى الحقوق والواجبات ٠

واذا كنا نرى اليوم هذه العبارة « المساواة أمام القانون » سهلة وواضحة فان شعوبا بأسرها ظلت لمئات السنين تحلم بهذه المساواة ، وبذلت الكثير من دماء ابنائها ليتحقق لها هذا الحلم ٠

ولنأخذ فرنسا مثلا ، فانها الى ما قبل قيام الثورة الفرنسية الكبرى عام ١٧٨٩ لم تعرف المساواة أمام القانون تقررها لجميع ابنائها ٠ بل كانت الأمة مقسمة الى طبقات ثلاث : طبقة الاشراف ، وطبقة رجال الدين يتراوح عدد أفرادها بين ١٣٠ ألفا و١٤٠ ألفا ٠ أما طبقة العامة — التى تمثل السواد الأعظم فى الأمة الفرنسية — فكانت تصل الى ٢٤ مليونا ٠ وبينما كانت طبقة العامة — الغالبية العظمى من الشعب — تعانى من الضرائب العديدة لتىتمثل عبئا فادحا يثقل كاهل ابنائها ، كانت طبقة رجال الدين تسيطر على الاراضى الموقوفة ، وتبلغ خمس أراضى فرنسا تقريبا ، وكانت معفاة من الضرائب رغم ما تغفله من دخل هائل ٠ وكانت تقدم بعض المساعدات المالية للملك وفى مقابل ذلك لها أن تجمع من

العامة ضريبة الزكاة — يدفعونها وحدهم ، ويحصلها رجال الدين منهم ٠ وبينما كان العامة يئنون من ثقل الضرائب كان لدى طبقة رجال الدين مئات الملايين يتم التصرف فيها فى حرية تامة ٠

وأما طبقة الاشراف فكان لها من الحقوق أعلاها . ومن الواجبات أدناها ٠ تتسلط على طبقة العامة ، وتتمتع بالعديد من الامتيازات المالية والقضائية ، وتحتكر أرفع المناصب فى الجيش والحكومة ، وتعفى من الضرائب التى يدفعها العامة ٠ فلا يجد أبناؤها فى أنفسهم حاجة لبذل الجهد فى العمل ، فان العديد من الوظائف محجوز لهم أما بقوة القانون أو بحكم ما استقر عليه العمل فعلا ٠

فالمساواة فى الحقوق العامة لم تكن قائمة ٠

والمساواة فى الأعباء المالية لم تكن قائمة ٠٠

وكان لكل طبقة أمام الدولة وزن خاص ، وقدر خاص ، ان تساوى الأشراف ورجال الدين فيه ، فان الاغلبية العظمى لا تصل اليه ولا تقترب منه ٠٠

ربع مليون من البشر يعيشون فى أمن ويسر ورخاء ٠٠ وأربعة وعشرون مليونا يعيشون فى ضيق وشظف وعناء ٠

وكان ذلك من أسباب الثورة بل من أهم أسباب الثورة ٠

وعندما أصدرت الثورة الفرنسية فى ٢٦ أغسطس ١٧٨٩ اعلانها التاريخى الشهير عن حقوق الانسان والمواطن كانت قضية المساواة تحتل المادة الأولى فيه :

« يولد الأفراد ويعيشون أحرارا ومتساوين فى الحقوق ٠ وكل تميز اجتماعى لا يمكن أن يقوم الا على المنفعة المشتركة » ٠

وتلقى الفكر السياسى الحديث هذه المادة بتقدير كبير ، وهو لا يدرى — أو لعله لا يريد أن يدرى — أن الاسلام قد قرر المساواة بين الناس وأعلنها قبل أن تصدر هذه المادة — واعلان الحقوق كله — بأكثر من ألف عام !!

٤٠٠ — المساواة بين الناس فى القرآن والسنة :

ان الشريعة السمحة لا يمكن أن تقسم الناس الى نبلاء وسوقة ،

فالناس كلهم ـ أمام الرحمن سواء ـ لا يتفاضلون بغير العمل الصالح . فهم متساوون أمام القانون .

وهكذا أعلن الاسلام مبدأ المساواة فى أكثر من آية فى كتاب الله .

« يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء ، واتقوا الله الذى تساءلون به والارحام ، ان الله كان عليكم رقيبا » .

(النساء ـ ١)

وما أعظم الرحمن وهو يعلم عباده المساواة ويقول لهم : لقد خلقتكم من نفس واحدة فلا يجوز لواحد منكم أن يقول انه أسمى عنصرا من الآخر : يزيد عليه فى الحقوق ويقل عنه فى الواجبات .

وانه لمعنى يؤكده الرحمن عز وجل فى موضع آخر من كتابه الكريم :

« انما المؤمنون اخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون »

(الحجرات ـ ١٠)

فالمؤمنون اخوة ، واخوة الاسلام تحتم المساواة بينهم ، فهم أمام شريعة الله سواء فى الحقوق والواجبات .

ويمضى الحق تبارك وتعالى ـ بعد ذلك ـ ميعلم عباده أدب المساواة وهو يقول :

« يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، ان أكرمكم عند الله اتقاكم ، ان الله عليم خبير »

(الحجرات ـ ١٣)

وقد حكى عبد الله بن عباس رضى الله عنه كيف نزلت هذه الآية فقال : لما كان يوم فتح مكة أمر النبى صلى الله عليه وسلم بلالا حتى علا على ظهر الكعبة فأذن ، فقال عتاب بن أسيد : الحمد لله الذى قبض أبى حتى لا يرى هذا اليوم . وقال الحارث بن هشام : ما وجد محمد غير هذا الغراب الأسود مؤذنا . وقال سهيل بن عمرو : ان يرد الله شيئا يغيره . وقال ابوسفيان : انى لا أقول شيئا أخاف أن يخبر به رب السماء . فأتى

جبريل النبى صلى الله عليه وسلم وأخبره بما قالوا ، فدعاهم وسألهم عما قالوا فأقروا ، فأنزل الله تعالى هذه الآية · فزجرهم عن التفاخر بالانساب والتكاثر بالأموال ، والازدراء بالفقراء · فالجميع من آدم وحواء

فهو - سبحانه وتعالى - لم يقل لعباده ان أكرمكم عند الله أنسبكم، فانه ان فعل ذلك أقام طبقة النبلاء وميزها على العامة ، ولم يقل لعباده ان ان أكرمكم عند الله أغناكم ، بل قال لهم - جل شأنه - أن أكرمكم عند الله أتقاكم ، فأقام التفاضل بينهم على أساس العمل الصالح وحده · ولن يكون العمل الصالح أساس التفاضل وحده الا بين بشر متساوين لا يقوم بينهم تفاضل بغير هذا العمل على الاطلاق ·

فهذا العمل الصالح لن يكون له قدره كمعيار واحد للتفاضل بين البشر، اذا كان هؤلاء قد سبق لهم السباق والسبق على أساس آخر سواه ·

فما كانت تعرفه الجاهلية اذن من تمييز بين السادة والسوقة رفضه الاسلام رفضا قاطعا · فلقد روى عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : ان الله عز وجل أذهب عنكم عبية الجاهلية (الكبر والفخر) ، وفخرها بالآباء ، الناس بنو آدم وآدم من تراب : مؤمن تقى ، وفاجر شقى · لينتهين أقوام يفتخرون برجال انما هم فحم من جهنم (فهم قد ماتوا على الكفر ومحاربة الرسول عليه السلام) أو ليكونن أهون على الله من الجعلان التى تدفع النتن بأنفها » (١) (الحشرات الحقيرة التى تسكن فى الاماكن الخربة ودورات المياه) · أى أن الله سبحانه وتعالى يهبط بدرجتهم الى مثل هذه الحشرات الحقيرة ·

وروى عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه قال : خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى أوسط أيام التشريق خطبة الوداع فقال : « يا أيها الناس ان ربكم واحد ، وان أباكم واحد · ألا لا فضل لعربى على عجمى ، ولا لعجمى على عربى ، ولا لأحمر على أسود ، ولا لأسود على أحمر الا بالتقوى · أن أكرمكم عند الله اتقاكم · الا هل بلغت ؟ قالوا : بلى يا رسول الله · قال · فليبلغ الشاهد الغائب » (٢) ·

---

(١) رواه أبو داود ، والترمذى ، والبيهقى ·

(١) رواه البيهقى ·

وهكذا يؤكد الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ـ مرة بعد أخرى ـ أن العمل الصالح وحده هو اساس التفاضل بين بشر متساوين ، لا يتفاضلون على أساس آخر سواه • فلقد روى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : اذا كان يوم القيامة أمر الله مناديا ينادى : الا انى جعلت نسبا ، وجعلتم نسبا ، فجعل أكرمكم أتقاكم، فأبيتم الا أن تقولوا : فلان بن فلان خير من فلان بن فلان ، فاليوم أرفع نسبى وأضع نسبكم • أين المتقون » (١) •

وروى عن أنس بن مالك رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال :

« الناس سواء كأسنان المشط » (٢) •

فليس هناك طبقة تعلو ـ بميلادها ـ على طبقة أخرى ، أو تدعى لنفسها التفوق ولغيرها الاتضاع • بل مساواة أمام شريعة الله ، مساواة أمام القانون فى الحقوق والواجبات ، بغير كبر أو تسلط • وصلى الله على معلم الانسانية الاعظم وهو يقول :

«المسلم أخو المسلم ، لا يظلمه ولا يخذله » ولا يحقره • التقوى هاهنا ، التقوى هاهنا ، التقوى هاهنا وأشار الى صدره • بحسب امرىء من الشر أن يحقر أخاه المسلم (أعنى يكفيه من الشر قدرا وعقابا أن يستهين بأخيه ويتعالى عليه) • كل المسلم على المسلم حرام : دمه وعرضه وماله » (٣) •

ولعل من أوضح ما يكشف عن المساواة أمام القانون ـ فى شريعة الله ـ هذا الحديث الذى يروى عن أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها •

فلقد روى عنها أن قريشا أهمهم شأن فاطمة بنت الاسود المخزومية التى سرقت فقالوا : من يكلم فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ •• ثم قالوا : من يجترىء عليه الا أسامة بن زيد حب رسول الله صلى الله عليه

---

(١) رواه الطبرانى ، والبيهقى •

(٢) أخرجه القضاعى فى مسند الشهاب والديلمى فى الفردوس •

(٣) أخرجه الشيخان البخارى ومسلم ، ومالك ، وأبو داود ، والترمذى •

وسلم ، فكلمه أسامة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ياأسامة أتشفع فى حد من حدود الله ثم قـام فاختطب فقال : انمـا أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا اذا سرق فيهم الشريف تركوه واذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها » (١) ٠

هذه هى المساواة أمام القانون فى أوضح معانيها : ان الشريف والضعيف سواء بسـواء أمام القانون ٠٠ « فانما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا اذا سرق فيهم الشريف تركوه واذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد » ولن يكون ذلك فى الاسلام أبدا ٠

٤٠١ ـ ان المساواة أمام القانون يجب أن تكون مساواة فعلية لا مساواة نظرية :

لقد رأينا المساواة فى كتاب الله وسنة رسوله ، فاذا جئنا الى فن الحكم وجب علينا أن ننبه الى أن المساواة أمام القانون يجب أن تكون مساواة فعلية لا مساواة نظرية ، يجب أن تكون أمرا قائما وحقيقيا ، وليس مجـرد سطور تعلن « على الورق » ٠

ذلك أن استقراء الانظمة السياسية يقول لنا ان من أيسر الاشياء أن يضع نظام الحكم مبدأ المساواة « على الورق » ، فيدونه فى الوثائق ويعلنه فى الاذاعات فاذا جاء التطبيق العملى تمزق المبدأ وضاع تحت ضغط الاقـوياء من ذوى النفـوذ ٠

فاذا فعل النظام السياسى ذلك فانه لا يخدع الآخرين بقدر ما يخدع نفسـه ٠ وانها فى دنيا السياسة لحقيقة كبرى : أن الحاكم يستطيع أن يخدع كل الناس بعض الوقت ، أو يخدع بعض الناس كل الوقت ، ولكنه لايستطيع على الاطلاق أن يخدع كل الناس كل الوقت ٠

فاذا كان هناك خطر على مبدأ المساواة فان الخطر لا يأتى من المساس بذلك المبدأ « على الورق » ، فلن يقرر نظام الحكم ذلك صراحة فى وثائقه الدستورية ، ولن يعترف للبعض بحقوق تزيد على البعض الآخر ، وانمـا الخطر يأتى نتيجة لانتهاك المساواة فى واقع الحياة ٠ فقد يتفاوت الافـراد

---

(١) أخرجه البخارى ، ومسلم ، وأبو داود ، والترمذى ، والنسائى ، وابن ماجه ٠

فى الخضوع للقانون تفاوتا كبيرا : فيخضع له الضعفاء خضوعا كاملا ، ويمزقه الاقوياء تمزيقا كاملا ٠

فالمساواة أمام القانون ـ فى الاسلام ـ يجب أن تكون مساواة فعلية ٠ واذا أردنا أن نعرف كيف تصبح هذه المساواة كذلك فلنأذن للتاريخ أن يقص علينا بعضا مما قاله ومما فعله أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه ٠

٤٠٢ ـ المساواة أمام القانون عند عمر بن الخطاب رضى الله عنه :

« اجعلوا الناس عندكم سواء ، قريبهم كبعيدهم ، وبعيدهم كقريبهم٠ اياكم والرشا (الرشوة) والحكم بالهوى ، وأن تأخذوا الناس عند الغضب٠ فقوموا بالحق ولو ساعة من نهار » ٠

هكذا كان ينصح الفاروق ولاته ٠٠ وكان يقول عن نفسه :

« لا أبالى اذا اختصم الى رجلان لايهما كان الحق » ٠

وكان أمينا على هذا المبدأ الى أبعد مدى ٠

ولنبدأ بقصته مع ابنه عبد الرحمن ٠

فقد كان عبد الرحمن فى مصر ، وواليها يومئذ عمرو بن العاص ، فشرب هو وصديق له يدعى أبو سروعة فسكرا ، وذهب كلاهما الى عمرو بن العاص يطلبان منه أن يقيم عليهما حد الله ٠ فقال عمرو : فزجرتهما وطردتهما ٠ فقال عبد الرحمن : أن لم تفعل أخبرت أبى اذا قدمت عليه ، فعلمت أنى اذا لم أقم عليهما الحد غضب على عمر وعزلنى ٠

ويحكى عمرو بقية القصة فيقول : وكنا على ما نحن فيه اذ دخل عبد الله بن عمر فقمت اليه ورحبت به وأردت أن أجلسه فى صدر مجلسى فأبى على وقال : أبى نهانى أن أدخل عليك الا أن أجد من ذلك بدا ٠ ان أخى لا يحلق على رؤوس الناس ، فأما الضرب فاصنع ما بدا لك ٠ فأخرجتهما الى صحن الدار وضربتهما الحد ٠ ودخل عبد الله بن عمر بأخيه الى بيت من الدار فحلق رأسه ورأس أبى سروعة ، ووالله ما كتبت لعمر بحرف مما كان حتى جاءنى كتابه فاذا فيه :

« من عبد الله عمر أمير المؤمنين الى العاصى بن العاص : عجبت لك يابن العاص وجرأتك على وخلافك عهدى ، فما أرانى الا عازلك ٠ تضرب عبد الرحمن فى بيتك وتحلق رأسه فى بيتك ، وقد عرفت أن هذا يخالفنى ،

انمـا عبد الرحمن رجل من رعيتك تصنع به ما تصنعه بغيره من المسـلمين ٠ ولكن قلت : هو ولد أمير المؤمنين ، وقد عرفت أن لا هوادة لاحد من الناس عندى فى حـق يجب عليه ٠ فاذا جاءك كتـابى هذا فابعث به فى عبـاءة على قتب حتى يعرف سـوء ما صنـع » ٠ فبعثت به كمـا قال أبوه ، وكتبت الى عمر كتـابا أعتذر فيه أنى ضربتـه فى صحن دارى ، وبالله الذى لا يحلف بأعظم منه انى لاقيم الحدود فى صحن دارى على الذمى والمسـلم ٠ وبعثت الكتـاب مع عبد الله بن عمر » ٠

ووصل عبد الرحمن الى المدينة المنورة ، ودخل على أبيه وهـو لا يستطيع المشى من سوء مركبه فقال : ياعبد الرحمن فعلت وفعلت ! فكلمه عبد الرحمن ابن عوف وقال : ياأمير المؤمنين قد أقيم عليه الحد ٠ ولكن الفاروق لم يلتفت الى رجاء عبد الرحمن بن عوف وشفاعته ، وأمر بأن يقام على ابنـه الحـد من جديد ٠

فقال له ابنه عبد الرحمن : أننى مريض وأنت قاتلى ٠ ولم يلتفت الفاروق الى هذا التوسل أيضا ، فضربه وحبسه ، ثم خلى سبيله ٠ فلبث شهرا ثم أصابه قدر الله فمات ٠

وهكذا نرى المساواة أمام القانون هنا فى أسمى درجاتها ، فالمتهم هـو ابن أمير المؤمنين ، ولم يعفه ، الوالى من العقاب ، ولكن الفاروق وجد أن ابنه تمتع ببعض الرعاية ، ببعض الرعاية فقط ، فآلمه ذلك أشد الالم ، وعـاتب واليه _ وهو فاتح مصر _ أشد العتاب وأقساه ٠ وأنزل بالابن قدرا أكبر من العقاب ، حرصا على حدود الله ، ورغبة فى تأديب ابنه وتقويمه ٠

واذا كان هذا منهجه مع أقرب الناس عنده فما بالك بالآخرين ؟ سؤال نجد اجابته واضحة ونحن نعرض وقائع قصته مع جبلة بن الايهم ٠

فقد كان جبلة آخر أمراء بنى غسان من قبل هرقل ، وكان الغساسنة يعيشون فى الشـام تحت امرة دولة الروم ، وكان الروم يحرضـونهم دائمـا على غزو الجزيرة العربية ، وخاصة بعد نزول الاسلام ٠ ولما انتشرت الفتوحات العربية ، وتوالت انتصارات العرب على الروم ، وأخذت القبائل العربية _ فى الشـام _ تعلن اسلامها بدا للامير الغسانى أن يدخل الاسـلام هو أيضا ، فأسـلم وأسلم ذووه معه ٠ وكتب الى الفاروق يستأذنه فى القدوم الى المدينة، ففرح عمر باسلامه وقدومه ٠ فجاء الى المدينة فى موكب فخم ، يضـم مائتى

فارس يلبسون ثياب الوشى المنسوج بالذهب والفضـــة • أما هو فقد كان أكثرهم فخـامة وتأنقا ، فلبس تاجـه وفيه قرط جـــدته مارية • وخرجت مدينـة رسول الله بشيبها وشبابها تنظر الى هذا الموكب الفخم الذى لم تر مثيلا له من قبل •

وأقام جبلة بن الايهم فى المدينة زمنا ، والفـاروق يرعاه ويرحب به • ثم بدا له أن يخرج الى الحج • وفى أثناء طوافه بالبيت الحرام وطىء ازاره رجل من بنى فزارة فحله • وغضب الامير الغسانى لذلك ـ وهو حـديث عهد بالاسلام ـ فلطم الفزارى لطمـة قاسية هشمت أنفه • وأسرع الفزارى الى أمير المؤمنين يشكو اليه ما حل به •

وأرسل الفاروق الى جبلة يدعوه اليه ، ثم سأله فأقر بما حدث •

ـ ماذا دعاك ياجبلة لان تلطم أخاك هذا فتهشم أنفه ؟

فأجاب بأنه قد ترفق كثيرا بهذا البدوى « وأنه لولا حرمة البيت الحرام لاخذت الذى فيه عيناه » •

فقال عمر : لقد أقررت ، فاما أن ترضى الرجل واما أن أقتص له منك •

وازدادت دهشة جبلة بن الايهم لكل هذا الذى يجرى وقال : وكيف ذلك وهو سوقة وأنا ملك ؟

فقال عمر : ان الاسلام قد سوى بينكما •

فقال الامير الغسانى : لقد ظننت يا أمير المؤمنين أن أكون فى الاســلام أعز منى فى الجاهلية •

فقال الفاروق : دع عنك هذا فانك ان لم ترض الرجل اقتصصت له منك•

فقال جبلة : اذن أتنصر •

فقال عمر : ان تنصرت ضربت عنقك،لانك أسلمت فان ارتددت قتلتك•

وهنا أدرك جبلة أن الجدال لا فائدة منه ، وأن المراوغة مع الفـــاروق لن تجدى ، فطلب من الفاروق أن يمهله ليفكر فى الامر ، فأذن له عمر بالانصراف•

وفكر جبلة بن الايهم ووصـل الى قرار ، وكان غير موفق فى قراره ، فقد آثر أن يغادر مكة هو وقومه فى جنح الظلام وفر الى القسطنطينية ، فوصل اليها متنصرا • وندم بعد ذلك على هذا القرار أشد الندم ، وصاغ ذلك فى

شعر جميل مازال التاريخ يردده ويرويه ٠

وفى هذه القصة الصغيرة نرى حرص الفاروق على مبدأ المساواة أمام القانون ، فالاسلام قد سوى بين الملك والسوقة ، ولابد لهذه المساواة أن تكون واقعا حيا وليس مجرد كلمات توضع على الورق أو شعار تردده الالسنة٠

ولنعد مرة أخرى الى مصر ووالى مصر عمرو بن العاص ، فقد كان ابنه طرفا فى خصومة ، فرأى الابن وأباه المساواة أمام القانون ـ فى الاسلام ـ وكيف يطبقها أمير المؤمنين عمر ٠

ولقد روى أنس بن مالك ـ رضى الله عنه ـ هذا المشهد التاريخى فقال:

« كنا عند عمر بن الخطاب ـ رضوان الله عليه ـ اذ جاءه رجل من أهل مصر (وكان قبطيا) فقال : يا أمير المؤمنين ، هذا مقام العائذ بك ٠ فقال عمر : عذت معاذا ٠ فقال : أجرى عمرو بن العاص بمصر الخيل فأقبلت فرسى ، فلما رآها الناس قام محمد بن عمرو فقال : فرسى ورب الكعبة ، فلما دنا منى عرفته فقلت : فرسى ورب الكعبة ٠ فقام الى يضربنى بالسوط ويقول : خذها وأنا ابن الاكرمين ٠

« فوالله مازاد عمر على أن قال له : اجلس ، ثم كتب الى عمرو : اذا جاءك كتابى هذا فاقبل ومعك ابنك ٠

وقال أنس : « فوالله أنا عند عمر ، فاذا نحن بعمرو قد أقبل فى ازار ورداء ، فجعل عمر يلتفت حتى يرى ابنه ، فاذا هو خلف أبيه ، فقال : أين المصرى ؟ فقال : ها أنا ذا ٠ قال : دونك هذه الدرة ، فاضرب ابن الاكرمين، اضرب ابن الاكرمين ٠

وضرب القبطى محمدا حتى أثخنه ونحن نشتهى أن يضربه ٠ فلم ينزع حتى أحببنا أن ينزع من كثرة ما ضربه ، وعمر يقول : اضرب ابن الاكرمين ثم قال له : اجعلها على صلعة عمرو ، فوالله ما ضربك الا بفضل سلطانه ٠ فقال عمرو فزعا : ياأمير المؤمنين قد استوفيت واستشفيت ٠ وقال القبطى : ياأمير المؤمنين قد ضربت من ضربنى ٠ فقال الفاروق : أما والله لو ضربته ما حلنا بينك وبينه حتى تكون أنت الذى تدعه ٠

ثم التفت الى عمرو وقال له : أيا عمرو ! متى تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا !

فقال عمرو : لم أعلم ولم يأتنى ٠٠

فقال الفاروق للقبطى الشاكى : أنصرف راشدا فان رابك ريب فاكتب الى ٠

هذه هى المساواة أمام القانون ٠٠ وهى تصبح واقعا حيا يعيش ويتحرك٠ لاتتراجع أمام عاطفة الابوة ، ولا تنثنى أمام ألقاب النبالة ، ولا تضيع أمام اختلاف الدين أو مجاملة الرجال الفاتحين ٠٠ انها واقع حى « يحسه كل حاكم ومحكوم ، فيطلبه ويجده كل مقهور وكل مظلوم ٠

٤٠٣ ـ المساواة أمام القانون : بين الحاكم والمحكوم :

ان العدل يتطلب المساواة أمام القانون ٠

والمساواة أمام القانون تتطلب مساواة المواطنين جميعا أمام الدولة فى الحقوق والواجبات ٠

فاذا سمحت الدولة لطبقة من الناس ـ أو مجموعة من ذوى النفوذ ـ بأن تعلو على جموع الامة فتنال من الحقوق أكثر من الآخرين ، أو يكون عليها من الاعباء العامة أقل من الآخرين فقد مزقت مبدأ المساواة ، سواء فعلت ذلك بحكم القانون أو بحكم الواقع الذى تجرى عليه الامور فيها ٠

ومنطق الاسلام ـ فى نظامه الدستورى ـ أن تقوم المساواة أمام القانون : رسميا وواقعيا ، فى نصوص القانون وفى واقع الحياة ٠

فمن يحبهم الحاكم يجب ألا يكونوا بحكم هذا الحب أعلى من القانون ٠

ومن يبغضهم الحاكم يجب ألا يكونوا بحكم هذا البغض كالمطرودين من رحمة الله ٠

فكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم تضىء الطريق وتملؤه بالهداية والنور ٠

وربما ضاق حاكم بذلك ، فسألنا أو سأل نفسه : أى فائدة وأى لذة يمكن أن أجدها فى الحكم والاسلام يضع أمامى قيدا بعد قيد فلا أستطيع أن أحابى من أحب أو أخسف الارض بمن أكره ؟ ٠

لو أن هذا التساؤل قيل فاننا نقول لصاحبه : ان هذا المنطق الاسلامى سوف يحقق لحكمك الثبات والاستقرار ، فتحكم وأنت آمن من بطش

شعبك ، آمن من طوفان الحقد والكراهية والغضب • ثم يكفل لك بعد ذلك ما هو أهم وأبقى : رضا الرحمن وثوابه وجنته •

وانها لعبر الحياة نجدها تملأ التاريخ أوضح ما تكون وأجمل ما تكون• نسمعها مرة على لسان صاحب كسرى وهو يرى الفاروق نائما بغير حراسة تحميه فيقول قولته الشهيرة : عدلت ، فأمنت ، فنمت !! ونسمعها مرة ثانية فى حوار يبهر يدور بين الفاروق وواحد ممن يكره • فقد كان للفاروق أخ يحبه الحب كله _ هو زيد بن الخطاب _ قتله فى احدى المعارك أبو مريم السلولى • والتقى به قاتل أخيه وقد أصبح خليفة للمسلمين وأميرا للمؤمنين ورجلا تهز جيوشه عرش كسرى وقيصر ، فقال الفاروق بدافع العاطفة الجياشة والحزن الدفين :

_ والله لا أحبك حتى تحب الارض الدم المسفوح •

فقال له أبو مريم : أتمنعنى لذلك حقا ؟

فبماذا أجاب الفاروق وهو فى قمة المجد والسلطان ؟ قالها كلمة واحدة •• قال : لا !!

فقال أبو مريم السلولى : لا ضير ، انما يأسى على الحب النساء !

حوار مبهر ، أجدر بنا أن نتركه هكذا بغير تعليق •

الفصل الثالث

الحرية

٤٠٤ _ ان الحرية فى الاسلام أصل عام يمتد الى كل مجالات الحياة:

فليس هناك حرية من الحريات العامة لا يعرفها الاسلام • وليس هناك حرية تدعو اليها الحاجة مستقبلا ويقف الاسلام عقبة فى سبيل التمتع بها ومزاولتها • فالحرية فى الاسلام أصل عام • يدل عليه طبيعة الاسلام _ كدين سماوى هو خاتم الرسالات السماوية _ كما يدل عليه الكثير من النصوص التى وردت فى القرآن والسنة •

فان الحق تبارك وتعالى يقول فى محكم آياته : « هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا » (البقرة _ ٢٩) وبعد أن خلق لهم ما فى الارض سخره لهم « ألم تر أن الله سخر لكم ما فى الارض » (الحج _ ٦٥) • وتتوالى الآيات

كثيرة فى هذا المعنى • ومقتضى ذلك أن الاصل فى الاشياء الاباحة • فلن يكون كل شىء فى الارض قد خلقه الله للناس ، وكل شىء فى الارض سخره الله للناس الا اذا كان مباحا لهم يستمتعون به فضلا من ربهم ونعمة •

فكل عمل من الاعمال مباح الى أن يأتى دليل شرعى على تحريمه •

واذا كان علماء الاصول يجمعون على أن « الاصل فى الاشياء الاباحة » ، وأن كل حيوان أو جماد أو نبات لم يرد فى الشريعة ما يدل على تحريمه يكون مسموحا به ، فان هذا يعنى بالضرورة - فى مجالنا هذا - أن تكون الحرية أصل عام يمتد الى كل مجالات الحياة •

فكل ما لم يحرم على الانسان يستطيع أن يأتيه •

وربما تصور البعض أن الحرية لكى تقوم فى هذا المجال أو ذلك لابد أن تجد نصا صريحا يأذن بها فى القرآن أو السنة ، وانه لتصور غير صحيح• فالحرية - فى أى مجال - توجد بغير حاجة الى نص يأذن بها • استنادا على الاباحة الاصلية للاشياء •

وكان عبد الله بن عباس رضى الله عنه يقول : مالم يذكر فى القرآن فهو مما عفا الله عنه • وكان يسأل عن الشىء لم يحرم فيقول : عفو •

وكان عبيد بن عمير يقول : ان الله أحل وحرم ، فما أحل فاستحلوه ، وما حرم فاجتنبوه ، وترك بين ذلك أشياء لم يحللها ولم يحرمها ، فذلك عفو من الله ، ثم يتلو قوله تعالى « ياأيها اللذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حليم » (المائدة - ١٠١) •

وجاء الامام الشاطبى - رضى الله عنه - فاستند على ذلك كله وهو يقول : « يصح أن يقع بين الحلال والحرام مرتبة العفو » • ثم أورد حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الذى خرجه الدار قطنى ع نأبى ثعلبة الخشنى : « ان الله تعالى فرض فرائض فلا تضيعوها وحرم حرمات فلا تنتهكوها وحدد حدودا فلا تعتدوها وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها » •

وان ذلك كله ليجىء مصداقا لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« ذرونى ما تركتكم ، فانما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على

أنبيائهم • فاذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم ، واذا نهيتكم عن شىء فدعوه » (١) •

وهذا يعنى أن ما يأمر به صلى الله عليه وسلم هو الواجب أو المندوب، وما ينهى عنه هو المحرم أو المكروه ، وما تركه هو المباح • فما تركه اذن هو على الاباحة الاصلية •

٤٠٥ ـ فالحرية اذن فى الاسلام أصل عام يمتد الى كل مجالات الحياة• فما من مجال فى الحياة تدعو الحاجة الى الحرية فيه الا ويستطيع المسلم أن يمارس الحرية فيه • فالحدود الوحيدة التى ترد على حريته تتمثل فى ماجاء فى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم من زواجر ونواهى •

وما أكثر الآيات التى جاءت فى كتاب الله تدعو الى الانطلاق فى شتى مجالات الحياة • ففى سورة الملك نقرأ قوله تعالى : « هو الذى جعل لكم الارض ذلولا فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور » (الملك ـ ١٥)•

وانه لقول كريم يفسح المجال واسعا لينطلق الناس يمشون ويأكلون ، ويدل على مدى اتساع الحرية وانطلاق البشر فى ظلها •

وفى موضع آخر نقرأ قوله تعالى : « فاذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون » (الجمعة ـ ١٠) •

وهنا أمر من الرحمن لعباده أن يتفرقوا فى الارض سعيا وكسبا ، وانه « لامر اباحة » كما يقول المفسرون ، فقد أباح رب العزة لهم الانطلاق التماسا لاسباب الرزق ودواعيه ، ينطلقون فى حرية ، تمتلىء جوارحهم بذكر الله بالطاعة واللسان • وقد كان عراك بن مالك رضى الله عنه اذا صلى الجمعة انصرف فوقف على باب المسجد فقال : اللهم انى قد أجبت دعوتك ، وصليت فريضتك ، وانتشرت كما أمرتنى ، فارزقنى من فضلك وأنت خير الرازقين •

ولعل من أروع ما يدل على أن الحرية فى الاسلام أصل عام قول الرحمن عز وجل :

« وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » (الاسراء ـ ١٥) •

ويأتى الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ـ بعد ذلك ـ يشرح ويفسر ويوضح •

---

(١) رواه مسلم ، والنسائى ، والترمذى •

فعن أبى هريرة رضى الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال :

« كل المسلم على المسلم حرام : دمه وعرضه وماله » (١) ٠

شمول كامل ٠٠ فالحريات كلها مكفولة فى هذا الحديث ٠ ففى صدر الحديث وضع المبدأ العام : « كل المسلم على المسلم حرام » ، شمول كامل يبين مدى امتداد الحرية واتساعها حتى لتصبح أصلا عاما يمتد الى كل مجالات الحياة ٠

ويؤكد هذا الشمول بعد ذلك : « دمه وعرضه وماله » ولن تخرج حرية من الحريات عن كونها متصلة بواحد من هذه العناصر الانسانية الاساسية ٠

وروى عن ابن عباس رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب الناس فى منى يوم النحر ـ فى حجة الوداع ـ فقال : « يأيها الناس أى يوم هذا ؟ قالوا يوم حرام ، قال فأى بلد هذا قالوا بلد حرام قال : فأى شهر هذا ؟ قالوا شهر حرام قال فان دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا فى بلدكم هذا فى شهركم هذا ، فأعادها مرارا ، ثم رفع رأسه فقال : اللهم هل بلغت اللهم هل بلغت » (٢) ٠

وقد تعدد رواة هذا الحديث ـ الذى يعنينا كثيراً فى هذا المجال ـ وأورده الامام البخارى ـ رضى الله عنه ـ فى أكثر من موضع ٠ فالحديث فى صيغته السابقة أورده تحت « باب الخطبة أيام منى » ، وأورده فى صيغة أخرى تحت « باب ظهر المؤمن حمى الا فى حد أو حق » (فهذا عنوان الباب وليس حديثا لرسول الله كما ذكر بعض المؤلفين وبعض رسائل الدكتوراه)٠

فقد روى عن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى حجة الوداع (بمنى فى خطبته التى خطبها يوم النحر) ألا أى شهر تعلمونه أعظم حرمة ؟ قالوا ألا شهرنا هذا ٠ قال ألا أى بلد تعلمونه أعظم حرمة ؟ قالوا ألا بلدنا هذا ، قال ألا أى يوم تعلمونه أعظم حرمة ؟ قالوا ألا يومنا هذا ٠ قال فان الله تبارك وتعالى قد حرم دماءكم وأموالكم وأعراضكم الا بحقها كحرمة يومكم هذا فى بلدكم هذا فى شهركم

---

(١) أخرجه الشيخان البخارى ومسلم ومالك وأبو داود ، والترمذى ٠

(٢) رواه البخارى ٠

هذا · ألا هل بلغت ؟ (قال ذلك) ثلاثا ،كل ذلك يجيبونه (أى الصحابة) ألا نعم · قال ويحكم (كلمة رحمة) أو قال ويلكم (كلمة عذاب) لا ترجعن بعدى كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض » (١) ·

وهكذا يؤكد الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم - مرة بعد أخرى - أن الحرية فى الاسلام أصل عام يمتد الى كل مجالات الحياة · فدم الانسان وعرضه وماله لا يجوز المساس بأى منها - الا فى حد أو حق - والاعتداء على أى حرية من الحريات العامة من شأنه أن يهدد الانسان فى دمه أو عرضه أو ماله ·

ولقد فهم الفاروق - عمر بن الخطاب رضى الله عنه - ذلك تماما ، وأدرك وهو الذى تربى فى مدرسة الاسلام أن الحرية فى الاسلام - فى شمولها واتساعها - تكتسب لحظة الميلاد ودون حاجة الى الاعتراف من الحاكم بها · فعندما حضر اليه القبطى من مصر يشكو اليه عمرو بن العاص ، وكيف أن ابنه ضربه بغير حق ، أنصف القبطى على الفور ومكنه من أن يقتص لنفسه، وقال لعمرو بن العاص تلك الكلمة الشهيرة التى استقرت فى التاريخ محاطة بهالة كبيرة من الاشراق والضياء :

« ياعمرو : متى تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا » ·

أما ما انتشر فى الوقت الحاضر فى بعض دول العالم من تعذيب للمتهمين وخاصة فى القضايا السياسية فان الاسلام يرفضه ويأباه · ولقد أدانه معلم الانسانية الاعظم وهو يقول :

« أن الله يعذب الذين يعذبون الناس فى الدنيا » (٢) ·

٤٠٦ - ثانيا ان الحرية تزاول فى حدود العقيدة الاسلامية :

وهذا يعنى وجوب احترام كل ما جاءت به العقيدة الاسلامية ، فلا حرية ضد هذه العقيدة ·

فالاسلام مثلا يبيح لغير المسلمين - من أهل الكتاب - أن يظلوا على دينهم ولا يكرهوا على دخول الاسلام · فهم اذن يتمتعون بحرية كاملة فى

---

(١) رواه البخارى ·

(٢) رواه مسلم ، وأبو داود ، والنسائى ·

أن يدخلوه ، يؤمنوا به أو لا يؤمنوا به • ولكنهم اذا اختاروا الدخول فيه - بكامل حريتهم وملء ارادتهم - فانهم لا يستطيعون الخروج منه• ومن يفعل ذلك منهم يعاقب بعقوبة المرتد • فالاسلام هنا يرفض بشدة أن يتخذ البعض من الدين لعبا وهزلا يدخلونه اليوم ليخرجوا منه غدا •

وقد حرم الاسلام الكثير من الخبائث : حرم الخمر والميسر ، حرم القتل والزنا والسرقة ، فلا يمكن بطبيعة الحال لانسان أن يدعى لنفسه حرية مزاولة هذه الخبائث والمعاصى • انه حر • هذا حق ، ولكن فى حدود العقيدة الاسلامية •

ولعل من أجمل ما يوضح لنا ذلك ما حدث فى اليمامة فى عهد أبى بكر الصديق رضوان الله عليه • فقد كتب اليه المهاجر بن أبى أمية المخزومى - وكان أميرا على اليمامة - بما فعله بامرأتين مغنيتين ، تغنت احداهما بشتم النبى صلى الله عليه وسلم فقطع يدها ونزع ثنيتها لتكف عن الغناء ، وتغنت الاخرى بهجاء المسلمين فقطع يدها ونزع ثنيتها هى الاخرى • فلم يوافق الصديق على ما فعله عامله ، وكتب اليه يقول :

« بلغنى بالذى فعلت فى المرأة التى تغنت بشتم النبى صلى الله عليه وسلم فلولا ما سبقتنى فيها لامرتك بقتلها ، لان حد الانبياء ليس يشبه الحدود • فمن تعاطى ذلك من مسلم فهو مرتد ، أو معاهد فهو محارب غادر• وأما التى تغنت بهجاء المسلمين : فان كانت ممن يدعى الاسلام فأدب وتعزير دون المثلة ، وان كانت ذمية فلعمرى لما صفحت عنه من الشرك أعظم • فأقبل الدعة ، واياك والمثلة فى الناس فانها مأثم ، ومنفرة الا فى قصاص » فالحريات انما تزاول فى حدود العقيدة الاسلامية وما جاءت به •

٤٠٧ - ثالثا : ان الحرية فى الاسلام هى الحرية المنظمة :

وهذا يعنى أنهـا تجد حدا لهـا فيما يكفل لكل فرد أن يتمتع بحريته ازاء أخيه - وتجد حدا لها فيما يكفل لصالح المجموعة ألا تتعرض للخطر •

فالحرية تكفل لك أن تتصرف بشرط ألا تصادر حق أخيك فى التصرف ، وتكفل لك أن تتصرف بشرط ألا تعرض مصلحة المجموع كلها للخطر • فهذا وذاك يمثلان حدين تقف عندهما الحرية فلا تتعداهما •

فحرية الرأى مثلا حرية أصيلة فى الاسلام ، ولكنها تجد حدا لها فى

جريمة القذف • فأنت لا تستطيع أن تبدى رأيك بما يمثل قذفا فى حق أخيك ونسبة الامور الشائنة اليه •

وحرية التنقل أيضا حرية أصيلة فى الاسلام فهى تسمح لكل فرد أن ينتقل من مكان الى آخر داخل بلاده ، وتسمح له بأن يغادر اقليم بلاده كله ويعود اليه متى شاء •

ومع ذلك فان السلطة السياسية تستطيع أن تدخل عليها بعض القيود لمصلحة تراها • فقد ترى أ نتحدد اقامة شخص فى مكان معين لا يغادره أو تخرجه من مكان معين فلا يظل فيه • ومن ذلك ما فعله عمر بن الخطاب رضى الله عنه ـ مع نصر بن حجاج •

فقد كان يعس فى المدينة ليلا ، يتفقد أحوال الرعية فيها ، فاذا به يسمع امرأة تقول :

هل من سبيل الى خمر فأشربها   أم من سبيل الى نصر بن حجاج

فلما أصبح الصبح استدعى اليه نصر بن حجاج فوجده من أجمل الناس وجها فأمره بألا يظل فى المدينة وأن يرحل الى البصرة يعمل فيها بالتجارة لعل فيها ما يشغله عن النساء ، أو يشغل النساء عنه • ولاشك أن الفاروق رضوان الله عليه قد قيد من حرية ذلك المواطن لضرورة رآها • فقد كانت مدينة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك الحين تخرج منها الجيوش بعد الجيوش تقاتل فى كل الميادين فى سبيل الله ، وتترك خلفها العديد من النساء بغير أزواجهن • وقد آثر هذا الشاب الجميل ألا يتطوع للدفاع عن دين الله ، وأن يظل فى المدينة قابعا مع نساء المجاهدين ، وأزواجهن بعيدا فى ساحات القتال !! فرأى عمر فى بقائه فى مدينة رسول الله ـ فى مثل تلك الظروف ـ ما قد يدعو الى الفتنة ، فأمر به أن يترك المدينة الى البصرة• وأمر فى نفس الوقت بمضاعفة عطائه الذى يتقاضاه من بيت المال تعويضا له عن هذا الاغتراب •

وكان الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم نفسه يقيد من حرية التنقل فى بعض الاحيان • ومن ذلك ما يروى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « اذا كان الطاعون ببلد فلا تدخلوه ، واذا كنتم به فلا تخرجوا منه » • فالدخول الى بلد فيه الطاعون القاء بالنفس الى التهلكة ، والخروج منه وفيه الطاعون نقل للعدوى ونشر للوباء واضرار بالناس • فالتقييد من حرية التنقل له ما يبرره •

وحرية مزاولة الشعائر الدينية هى أيضا حرية أصيلة فى الاسلام للمسلم وغير المسلم . ومع ذلك فقد قيد الفاروق من هذه الحرية بالنسبة لامرأة مسلمة مجذومة رآها تطوف بالبيت الحرام ، فقال لها : ياأمة الله لوجلست فى بيتك لاتؤذين الناس ؟ فقد قدر رضى الله عنه أن فى وجودها وسط هذا العدد الكبير من المسلمين الذين يطوفون بالبيت تعريضا لهم جميعا لعدوى الجذام . فما كان من المرأة الا أن جلست فى بيتهـا ولم تطف . وبعد أن انتقل الفـاروق الى الرفيق الاعلى قيل لهذه المرأة : اخرجى ، فان الذى نهـاك عن الطواف قد مات ! ولكنها أجابت : والله ما كنت لاطيعه حيا وأعصيه ميتا . فهى قد اقتنعت بصـدق غاياته ونبل هدفه وشدة حرصه على مصلحة المسلمين فأبت أن تعصى أمره حتى بعد موته .

ففى كل هذه الامثلة نرى أن الحرية فى الاسـلام لا يمكن أن تكون مطلقة بغير قيود . فمثل هذه الحرية المطلقـة لفرد سـوف تصادر حرية فرد آخر وتمنعه من مزاولة حقه فى الحرية هو الآخر . وسـوف تنزل الضرر الفـادح بمصلحة المجتمع ذاته الذى قد يرى فى لحظة أو أخرى أ نكيـانه ووجـوده يحتم أن تقيد هذه الحرية أو تلك ولو الى حين .

ولقد صـور رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الوضع الاخير فى حديثه الشريف وهو يقول : « مثل القائم فى حدود الله (المنفذ لاوأمر الله) والواقع فيها (المرتكب للمعاصى) كمثل قوم استهموا على سفينة (أى ضربوا قرعة على اختيار أماكنهم فيها) فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها . فكان الذين فى أسفلها اذا استقوا من الماء (اذا أرادوا الماء) مروا على من فوقهم ، فقالوا : لو أنا خرقنا فى نصيبنا خرقا ، ولم نؤذ من فوقنا ، فان تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا ، وان أخذوا على أيديهم (ومنعوهم من فتح هـذا الثقب) نجوا ، ونجوا جميعا » (١) .

فهنا نرى أن حرية البعض فى التصرف كما يريدون قد قيدت لمصلحـة المجموع . فهذا البعض ان تصرف كما يريد أنزل الضرر بمصلحة المجمـوع كله . والاسلام دين الفطرة السليمة يرفض ذلك ويأباه .

٤٠٨ ـ فى هذا المجال أيضا : الاسلام صالح لكل زمان ومكان :

لقد قلنا ، ومازلنا نقول ، وسوف نقول يوما بعد يوم ، ان الاسـلام

---

(١) رواه البخارى ، والترمذى .

صالح لكل زمان ومكان . وفى ضوء ذلك نستطيع أن نعرض لتفسير آيتين جاءتا فى سورة النور ، وآية جاءت فى سورة الحجرات ، والثلاث تتصل بالحريات العامة .

ففى سورة النور نقرأ قول الرحمن عز وجل :

« يأأيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ، ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون . فان لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم ، وان قيل لكم ارجعوا فارجعوا هو ازكى لكم ، والله بما تعملون عليم » . (النور ٢٧ ، ٢٨)

وقد ذهب الذين كتبوا فى الحريات العامة فى الاسلام - مشكورين - الى الاستناد على هاتين الآيتين لتكونا أساسا لحرية المسكن فى الاسلام ، بحيث يمكن الاحتجاج بهما فى مواجهة الحاكم نفسه . فالحاكم - فى اعتقادهم - يجب أن يستأذن قبل الدخول . وحجتهم فى ذلك ما روى عن عمر ابن الخطاب ، فقد كان رضوان الله عليه يتجول فى المدينة ليلا كعادته فسمع صوت رجل وامرأة عندهما زق به خمر . فقال للرجل :

« ياعدو الله ، أكنت ترى أن الله يسترك وأنت على معصية » ؟

فقال الرجل : ياأمير المؤمنين ، أنا عصيت الله فى واحدة وأنت فى ثلاث : فالله تعالى يقول « وأتوا البيوت من أبوابها » ، وأنت صعدت من الجدار ونزلت منه . والله تعالى يقول : « لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها » وأنت لم تفعل .. والله تعالى يقول : «ولا تجسسوا» وأنت تجسست علينا . فقال عمر : هل عندك من خير ان عفوت عنك ؟ فقال الرجل : نعم والله لا أعود . فقال اذهب فقد عفوت عنك» .

ونحن لا نوافق - مطلقا - على هذا الاستدلال الذى ذهب اليه الاخوة الذين كتبوا فى هذا الموضوع .

فالآيات السابقة - فى اعتقادنا - تمثل خطابا للمحكوم وليس خطابا للحاكم . انها تقيد الناس فيما بينهم بما تضعه من آداب للسلوك يطبقونها فيما بينهم . ان الشخص العادى - فى علاقته بشخص عادى آخر - هو الذى

يمكن أن يقال له ارجع فيرجع . أما الحاكم الذى يحمى مصالح المجتمع كله، والذى يريد أن يقتحم بيتا يرتكب فيه جريمة ، أو توجد فيه الادوات المستعملة فى جريمة ، كيف يمكن أن يقال له ارجع فيلتزم بالرجوع ، وكيف يمكن أن نقول له لا تدخل البيوت حتى تستأنس وتسلم على أهلها ؟ انه بحكم المهمة الموكولة اليه مكلف بأن يقيم حدود الله فى الارض ويفرض هيبة النظام والقانون ، ويجب أن يدخل البيوت — اذا أراد — عنوة . فاذا قيل له ارجع لا يرجع ، بل يصر على الدخول ليقوم بمهمته والا أصبح خائنا لامانة الحكم

فكل الذين كتبوا — مشكورين — فى موضوع الحريات العامة واتخذوا من الآيات السابقة أساسا لحرية المسكن ، أو ما اسماه البعض حرية المأوى . قد أخطأهم التوفيق .. ذلك لان اعتبارها أساسا لاحدى الحريات العامة يعنى بالضرورة أن يعمل بها فى مواجهة السلطة . ذلك لان الحرية — عندما تقوم — فانها تقوم فى مواجهة سلطة معينة .

ونحن نعتقد أ نالاخذ برأى هؤلاء الاخوة من شأنه أن يجعل الاسلام قاصرا عن الوفاء بحاجات البشر وهو شريعة الله الخالدة التى أنزلت لتحكم البشر — منذ نزلت — الى يوم القيامة . ولنتخيل الآن مجرما من عتاة المجرمين يستدعى ضحاياه الى منزل فسيح ، ثم يقتل الواحد ويدفنه فى فناء منزله، ثم يستدعى الثانى ليلقى نفس المصير ، وهكذا الثالث والرابع والخامس .. ثم يصل نبأ ذلك كله الى الحاكم المكلف بأن يقيم حدود الله فى الارض ، المكلف بأن يؤدى أمانة الحكم الى أهلها ، فيتوجه الى المنزل المشبوه ليحقق فى الامر ، فاذا بصاحب المنزل يخرج اليه ويرفض أن يأذن له بالدخول ، ويقول له بملء فيه : ارجع . ارجع ! وطبقا للرأى السابق يطأطىء الحاكم رأسه ، ويتجاهل الادلة والشكوك التى ملأت عقله ونفسه !؟ وينصرف على الفور ليترك الضحايا يتساقطون واحدا بعد الآخر بغير حماية أو أمان !!

هل يتصور عاقل أن الرحمن جلت قدرته قد أنزل شريعته الخالدة ليصل المجتمع فى ظل أحكامها الى هذا الضياع ؟؟ وهل يمكن أن نقول فى ظل هذا التفسير لكتاب الله ان الشريعة الغراء صالحة لكل زمان ومكان فى نفس الوقت الذى بدت فيه قاصرة كل القصور عن كفالة العدل والامن واقامة حدود الله فى الارض ؟

ان الذين يسلمون بأن الشريعة الاسلامية هى شريعة الخلود التى تصلح لكل زمان ومكان يجب أن يسلموا - على الفور - بأن الآيتين السابقتين تمثلان خطابا للمحكوم ولا تمثلان خطابا للحاكم ·

انها حقا قد جاءت فى صيغة عامة ، فى شكل نص عام ينصرف ليشمل فى ظاهره الناس جميعا ، الحاكم والمحكوم على السواء ، ولكن هذا النص العام قد خصص - فى الحقيقة - فانصرف الى بعض الناس فحسب ، فهو فى حقيقته قد صرف عن عمومه وأصبح مقصورا على الافراد العاديين فى علاقة الواحد منهم بالآخر ·

فعلماء الاصول - فى علم أصول الفقه - يقولون ان النص العام الذى يشمل - فى ظاهره - كل الناس ، يمكن أن يخصص فينصرف الى بعض الناس فقط ، اذا قام دليل على ذلك : من العقل ، أو العرف ، أو نص قرآنى·

فقد يأتى النص فى عبارة عامة ولكن العقل يجعله خاصا بفريق من الناس وليس لهم جميعا · وقد يجعله العرف كذلك ، وقد يرد نص آخر فى كتاب الله يجعله كذلك · وأى دليل من هذه الادلة الثلاثة يكفى ·

والآيتان السابقتان وان جاءتا فى شكل نص عام يقول : « يأايها الذين آمنوا » ·· فانهما فى الحقيقة قد خصصتا ليس بواحد من الادلة الثلاثة السابقة بل بالادلة الثلاثة كلها ·

فالعقل : هذا الذى كرم الله به بنى آدم « يأبى تماما أن تنطبق هذه القيود على الحاكم - وهو يحكم - فتشله تماما فى أداء وظيفته الاساسية · فهذا العقل يرى أن من أوليات الحكم أن يمكن الحاكم من القيام بمهمته فيمنح من السلطة بقدر مسئوليته · واذا سلمنا بأن من حق المجرمين أن يقولوا له «ارجع» فيلتزم بالرجوع فاننا بذلك نلغى السلطة نهائيا فى المجتمع ونفتح الطريق لشريعة الغاب وحكم الباطل وتسلط القوى ! والعقل الانسانى - فى أدنى درجات الذكاء - يرفض ذلك تماما ·

والعرف أيضا : فى جميع بلاد العالم المتحضر ، شرقه وغربه ، على اختلاف قاراته واجناسه ، قد استقر على أن من حق الحاكم أن يدخل البيوت عنوة دون استئذان من أصحابها ، وأن يزاول هذا الحق بواسطة الهيئات أو الافراد الذين حددهم القانون · فليس هناك بلد متحضر أو غير متحضر فى العالم المعاصر يجعل دخول الحاكم الى المنزل المشبوه متوقفا على رضاء صاحب المنزل نفسه الذى تشير الادلة الى اجرامه وخروجه على القانون !

والنص أيضا : يجعل القيود الواردة فى الآية السـابقة لا تنطبق على الحكام وهم يؤدون مهمة الحكم • انه نص الآية الكريمة :

« ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها واذا حكمتم بين النـاس أن تحكموا بالعدل ، ان الله نعما يعظكم به ، ان الله كان سميعا بصـيرا » (النساء - ٥٨) •

فالحاكم لن يستطيع أن يؤدى أمانة الحـكم الى أهلها والقيود السـابقة تقيده وتعوق خطاه • وهو لن يستطيع أن يحكم بين الناس بالعـدل ، والطريق الى العدل موصد بعقبات ثقيلة •

فهذا النص اذن من شأنه أن يجعل الآيتين السابقتين مقصورتين على تنظيم علاقة الافراد العاديين فيما بينهم ، ولكنهما لا تنظمان علاقة الحاكم - كحاكم - بالمحكومين • فالحاكم اذا تصرف كفرد عادى تقول له استأذن قبل أن تدخل أما اذا تصرف كحاكم يبحث عن مجرم ارتكب بعض الجرائم فانه لا يستأذن صاحب البيت قبل أن يدخل ، بل يدخل البيوت عنوة •

فالعقل ، والعرف ، والنص ، هذه الادلة الثلاثة تجمع على أن الآيتين السابقتين وان جاءتا فى صورة نص عام يقول : « يأأيها الذين آمنوا •• » فان هذا النص العام قد خصص بالعقل والعرف والنص وأصبح ينصرف الى فريق من الناس فقط - هم الافراد العاديون فيما بينهم - ولا ينصرف الى الحكام وهم يؤدون أمانة الحكم فى الامة •

٤٠٩ - الضرورة تقدر بقدرها :

واذا وصلنا الى النتيجة السابقة وجدنا تساؤلا هاما يثور أمامنا فيقول: هل تريدون - فى ظل الاسلام الحنيف - أن تتركوا الحاكم يدخل البيـوت كما يشـاء وعندما يريد دون رقيب أو حسيب ؟ ألا تجدون فى ذلك ضيـاعا كاملا لحرية المسكن ؟

والحقيقة أننا لا يمكن على الاطلاق أن نتجاهل مثل هذا التسـاؤل • فالحاكم اذا سمح له بالدخول دون رضا من صاحب المنزل فانه يجد أمامه الاصول العامة فى الشريعة الغراء تحكم عمله وتردع انحرافه •

فهناك الاصل العام الذى يقول : ان الضرورة تقدر بقدرها •• وهـذا يعنى أن الحاكم لا يقتحم - هو أو رجـاله - المساكن عنوة - الا اذا قامت

ضرورة جدية تتطلب ذلك وتحتمه . فاذا أضفنا الى ذلك ما للعرف من مكانة كمصدر تشريعى فى الشريعة الغراء فاننا نرى أن هذا العرف أصبح يحتم - فى بلاد العالم المتحضر - أن يحاط دخول البيوت وتفتيشها بعديد من القيود والضمانات أبرزها استئذان السلطة القضائية فى البلاد ، مع وجوب أن تتمتع هذه السلطة القضائية بقدر كبير من الاستقلال الى الحد الذى يكفل لها الحيدة والقدرة على اقامة العدل وحماية الحرية .

وبالاضافة الى ذلك كله فان الحاكم وهو يقوم بهذا العمل انما يزاول أمانة الحكم بكل ما لهذه الامانة من وزن ثقيل ومسئولية كبرى أمام الديان الاعظم رب العالمين .

٤١٠ - كيف نفسر مسلك الفاروق رضى الله عنه ؟

أما ما حدث من الفاروق - رضوان الله عليه - فاننا نجعل له تفسيرا غير التفسير الذى أخذ به الكثيرون . فالفاروق يدرك تمام الادراك مهمته كحاكم ، ويعرف المبادىء الدستورية الكبرى فى الاسلام ، ولا يمكن أن يخدعه أحد . ولكنه وجد أمامه فى هذه القضية رجلا يعرف كتاب الله تماما ويدرك ما فيه ، فأدرك بالهامه الصادق أن استعمال اللين معه قد يدفع به الى التوبة الصادقة .. وهذا ما يبين بوضوح من العبارات الاخيرة فى ذلك الحوار : فالفاروق يسأل : هل عندك من خير ان عفوت عنك ؟ والرجل يجيب نعم والله لا أعود .. وقرار الفاروق فى النهاية : اذهب فقد عفوت عنك .

فأمير المؤمنين قد ترك الرجل بلا عقاب لانه عفا عنه ، لا لانه قد اقتنع بدفوعه ودفاعه . فهو كحاكم للامة كان يستطيع أن يدخل البيت عنوة ودون استئذان ، فهو اذن لم يخطىء . وهو كحاكم للامة قد عفا عن المذنب وقد تاب أو نوى التوبة . فهل كان من حقه أن يعفو أمام هذه التوبة؟

ان ذلك يثير أمامنا تساؤلا يقول : ما أثر توبة الجانى فى اسقاط العقوبة؟ ولقد أجاب الامام ابن القيم فى كتابه «اعلام الموقعين» عن هذا التساؤل فقال :

« وأما اعتبار توبة المحارب قبل القدرة عليه دون غيره فيقال : أين فى نصوص الشارع هذا التفريق ؟ بل ان نصه على اعتبار توبة المحارب قبل القدرة عليه ، من باب التنبيه على اعتبار توبة غيره بطريق أولى . وقد

قال الله تعالى : « قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما سلف» ٠ وقال النبى صلى الله عليه وسلم : « التائب من الذنب كمن لا ذنب له » ٠

« والله تعالى جعل الحدود عقوبة لارباب الجرائم ، ورفع العقوبة عن التائب شرعا وقدرا ، فليس من شرع الله ، ولا فى قدره ، عقوبة تائب البتة ٠ وفى الصحيحين من حديث أنس بن مالك قال : كنت عند النبى صلى الله عليه وسلم فجاءه رجل ، فقال : يارسول الله ، انى أصبت حدا فأقمه على ٠ قال : ولم يسأل عنه (رسول الله) ٠ فحضرت الصلاة ، فصلى مع النبى صلى الله عليه وسلم ، فلما قضى النبى صلى الله عليه وسلم الصلاة قام اليه الرجل ، فقال : يارسول الله انى أصبت حدا فأقم فى كتاب الله ٠ قال : أليس قد صليت معنا ؟ قال : نعم ٠ قال (الرسول صلى الله عليه وسلم): « فان الله عز وجل قد غفر لك ذنبك » ٠

« فهذا لما جاء تائبا من غير أن يطلب (من غير أن يطلبه أحد) غفر الله له ، ولم يقم عليه الحد الذى اعترف به ، وهو أحد القولين فى المسألة ، وهو احدى الروايتين عن أحمد ، وهو الصواب ٠ فان قيل : « فما عز » جاء تائبا ، والغامدية جاءت تائبة وأقام عليهما الحد ؟ قيل انهما جاءا تائبين ، ولا ريب أن الحد قد أقيم عليهما ، وبهما احتج أصحاب القول الآخر ٠ (ما عز هذا هو ما عز بن مالك جاء الى رسول الله وهو فى المسجد وناداه وقال له : يارسول الله انى قد زنيت فأعرض الرسول عنه ، حتى ردد على الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك أربع مرات ، فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه النبى صلى الله عليه وسلم وقال له : أبك جنون ؟ قال لا ٠ فقال الرسول اذهبوا به فارجموه ٠ فالرسول قد رده ثلاث مرات ، اعترف عنده مرة فرده ، ثم اعترف عنده ثانية فرده ، ثم جاء فاعترف عنده مرة ثالثة فرده ، فقال له أبو بكر رضى الله عنه : انك أن اعترفت الرابعة رجمك ٠ فاعترف للمرة الرابعة فأمر الرسول صلى الله عليه وسلم برجمه ٠ ولما خرجوا به وبدأوا فى رجمه وأحس بألم الرجم صرخ فى الناس ردونى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولكنهم استمروا فى رجمه حتى مات ، فلما رجعوا وأخبروا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لهم : « فهلا تركتموه وجئتمونى به » ٠ وأما الغامدية فقد جاءت من تلقاء نفسها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت له : يا رسول الله انى قد زنيت فطهرنى ٠ فردها الرسول صلى الله عليه وسلم ٠ فلما كان الغد قالت يارسول

لـم تردنى ، فو الله انى لحبلى ؟ فقال لهـا الرسول صلى الله عليه وسـلم اذهبى حتى تلدى · فلمـا ولدت أتته بالصبى فى خرقة وقالت : هـذا قد ولدته ، قـال : اذهبى فارضعيه حتى تفطميه ، فلمـا فطمته أتته بالصبى فى يـده كسرة خبز فقالت : هـذا يا نبى الله قـد فطمته وقـد أكل الطعـام · فدفـع الصبى الى رجل من المسلمين ثـم أمـر بهـا فرجمت ، فأقبـل خالد بن الوليـد ومعه حجـر رمى به رأسها فتطاير الدم على وجه خالد فسبهـا * فسمع النبى صلى الله عليه وسلم سبه اياها فقال له : مهلا يا خالد ، فـو الذى نفسى بيده لقـد تابت توبة لـو تابهـا صاحب مكس (جامع المال من الناس بغير حـق) لغفـر لـه · ثـم صلى عليهـا النبى صلى الله عليه وسلم) ·

ويستمر الامام ابن القيم فيقـول :

« وسألت شيخنا عن ذلك ، فأجاب بمـا مضمونه : ان الحـد مطهر ، وان التوبة مطهرة ، وهمـا اختارا التطهير بالحـد على التطهير بمجـرد التوبة ، وأبيا الا أن يطهرا بالحـد ، فأجابهمـا النبى صلى الله عليه وسـلم الى ذلك · (والدليل على ذلك أنهمـا قـد جـاءا الى الرسـول صلى الله عليه وسلم من تلقـاء نفسيهمـا وأصرا على أن يقيم الرسـول صلى الله عليه وسـلم عليهمـا الحـد) · وأرشد الرسـول صلى الله عليه وسـلم الى اختيار التطهير بالتوبة على التطهير بالحـد ، فقـال فى حق ما عـز : « هلا تركتموه يتوب فيتوب الله عليه » ، ولو تعين الحد بعـد التوبـة لما جـاز تركه ·

« فالامام مخير بين أن يتركه ، كمـا قال لصاحب الحـد الذى اعترف به : « اذهب فقد غفر الله لك » ، وبين أن يقيمه كمـا أقامه على ما عز والغامديـة لما اختارا اقامته وأبيا الا التطهير به · فقـد ردهمـا النبى صلى الله عليه وسـلم مرارا وهمـا يأبيان الا اقامته عليهمـا ·

« وهذا المسلك وسط بين مسلك من يقول : لا تجوز اقامة الحـد بعـد التوبة البتة ، وبين مسلك من يقول : لا أثـر للتوبة فى اسقاطه البتة · واذا تأملت السنة رأيتهـا لا تدل الا على هـذا القول الوسط » ·

هـذا ما ذكره الامام ابن القيم فى كتابه « اعلام الموقعين » ، وقـد أورده فضيلة الامام الاكبر الاستاذ الشيخ محمود شلتوت شـيخ الجامع الازهـر الاسبق فى كتابه القيم « الاسـلام ـ عقيدة وشريعة » ، أورده وهـو يوافق عليه ويقـره · فقـد قال رحمه الله (ص ٣٢٠) ·

« لقد كتب الامام ابن القيم فى كتابه « اعلام الموقعين » فصلا قيما ، بين فيه أن توبة الجانى تسقط عنه العقوبة :« لا فرق بين جريمة وجريمة ، نسوقه هنا لجليل نفعه وعظيم قدره ٠

« هذا هو الفصل الذى رأيت نقله مما كتبه الامام ابن القيم فيما يتصل بأثر التوبة فى سقوط العقوبة ، وعليك بمراجعة جميع ما كتبه فى شأن العقوبة الاسلامية ٠٠ وستجد فيه ما يملؤك ايمانا بحكمة المشرع الاسلامى فى هذه الناحية الخطيرة » ٠

فاذا عدنا ــ بعد ذلك كله ــ الى الفاروق رضى الله عنه نجد أنه عندما ترك الرجل ــ بعد الحوار الذى كان بينهما ــ لم يفعل ذلك اقتناعا منه ببطلان الاجراءات أو اعترافا منه بعدم حقه فى دخول البيت بلا استئذان ، وانما فعل ذلك لانه عفا عن الرجل ، فأختار له التطهير بالتوبة على التطهير بالحد ، على حد تعبير الامام ابن القيم ٠

٤١١ ــ ولا تجسسوا ٠٠٠

يقول الحق تبارك وتعالى فى سورة الحجرات :

« يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ، ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا ، أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا فكر هتموه ، واتقوا الله ، أن الله تواب رحيم » (الحجرات ــ ١٢) ٠

ويهمنا فى مجال الحريات العامة ــ أمر الرحمن عز وجل : « ولا تجسسوا »، فهو فيما بين الفرد والفرد قائم ومطبق ، فلا استثناء فيه ، ولا صعوبة فى أمره ٠

ولكن ماذا بين الحاكم وفرد ــ أو أفراد ــ يتآمرون على سلامة الدولة ، أو يدبرون لجريمة بشعة ، أو يقومون بتجارة المخدرات والسموم ٠٠ هل يجوز للحاكم أن يتجسس لوقاية المجتمع منهم وانزال العقاب بهم ؟ ٠٠

ان الآية الكريمة جاءت فى صورة نص عام : « يا أيها الذين آمنوا ٠٠ » فهل تتجه بالخطاب الى الحاكم أيضا ، أم أنها تنظم العلاقة بين الافراد العاديين وحدهم ؟ ٠٠

ان الذى قيل آنفا يقال هنا ٠٠

فالحاكم يستطيع أن يتجسس ــ فى بعض الاحيان ــ اذا وجد أن أمانة

الحكم تملى عليه ذلك . وقد اعترف له بهذا الحق اثنان من كبار الفقهاء : كتبا فى « الاحكام السلطانية » منذ حوالى ألف عام هجرى .

فالامام أبو الحسن الماوردى (المتوفى سنة ٤٥٠ هجرية) يقول فى كتابه « الاحكام السلطانية والولايات الدينية » ان المحتسب (وهو من الحكام) يستطيع أن يتجسس عن المحظورات « اذا وجدت أمارات دلت على ذلك وآثار ظهرت وكان فى ذلك انتهاك حرمة يفوت استدراكها ، مثل أن يخبره من يثق بصدقه أن رجلا خلا بامرأة ليزنى بها أو برجل ليقتله ، فيجوز له فى مثل هذه الحالة أن يتجسس ويقدم على الكشف والبحث حذرا من فوات مالا يستدرك من انتهاك المحارم وارتكاب المحظورات . وهكذا لو عرف ذلك قوم من المتطوعة جاز لهم الاقدام على الكشف والبحث فى ذلك ، كالذى كان من شأن المغيرة بن شعبة . فقدروى أنه كان تختلف اليه بالبصرة امرأة من بنى هلال يقال لها أم جميل بن محجم بن الافقم ، وكان لها زوج من ثقيف يقال له الحجاج بن عبيد ، فبلغ ذلك أبو بكرة بن مسروح وسهل بن معبد ونافع بن الحارث وزياد بن عبيد ، فرصدوه حتى اذا دخلت عليه هجموا عليهما وكان من أمرهم فى الشهادة عليه عند عمر رضى الله عنه ما هو مشهور فلم ينكر عليهم عمر رضى الله عنه هجومهم وان كان حدهم للقذف عند قصور الشهادة » .

وجاء الامام أبو يعلى الفراء (المتوفى عام ٤٥٨ هجرية) فردد نفس المبادىء فى كتابه « الاحكام السلطانية » .

وقد عاش كلاهما منذ أكثر من ألف عام هجرى ، واعترف كلاهما للحاكم بأن يتجسس فى بعض الاحيان ، فكان ذلك اعترافا منهما بأن نص الآية السابقة وان كان فى ظاهره عاما الا أنه فى الحقيقة قد خصص فأصبح لا ينصرف ـ فى بعض أجزائه ـ الى العلاقة بين الحاكم والمحكوم .

فاذا كان الحاكم سوف يعترف له بذلك الان فليكن ذلك مع عديد من الضمانات التى استقر عليها الضمير الانسانى فى العالم المتمدين وأولها الحصول على اذن من السلطة القضائية ، على أن توجد من الاسباب القوية ما يحتمه ، فيتم الامر كله فى الحدود التى يرسمها القانون وبالضمانات التى يضعها القانون . والقانون كما قلنا يوضع فى الدولة الاسلامية والحكم

الاسلامى بأسلوب واحد : هو أسلوب الشورى ، والدستور نفسه - أبو القوانين - انما يوضع هو أيضا عن طريق الشورى ، فيكون الامر للشعب أولا وأخيرا ٠

ولقد كان خامس الخلفاء الراشدين - عمر بن عبد العزيز - يقول : « تحدث للناس أقضية بقدر ما يحدثون من فجور » ولقد زاد فجور الناس كثيرا منذ ذلك الحين حتى الان ٠ ومع ذلك فان الشريعة الغراء قادرة على علاج ذلك كله ، تستطيع أن تتصدى لاى انحراف وتحمى المجتمع من كل انحراف ، تقدم للحاكم ما يحتاجه من سلطات يواجه بها مسئولياته ، وتلقى عليه من التبعات ما يجعله بعيدا عن الشطط فى ممارسته لسلطاته ٠ فلاهى ترتضى له أن يكون عاجزا ، ولا هى تقبل منه أن يكون - فى ظلالها - مستبدا ٠

انه دائما « القوى الامين » الذى تريده شريعة الرحمن ٠٠

٤١٢ - رابعا : ان حرية التملك يمكن أن تقيد لصالح المجتمع :

ان حرية التملك ، وهى أبرز الحريات الاقتصادية يمكن - فى الاسلام - أن تقيد لصالح المجتمع ٠

ولذلك فقد كان الربا ممنوعا ، وكان الميسر ممنوعا ، وكان الغش ممنوعا ، وكان الاحتكار ممنوعا ، وكان سوء استعمال حق الملكية ممنوعا ٠

فالربا يحرمه الاسلام مهما كان قدره صغيرا أم كبيرا ٠ فالحق تبارك وتعالى يقول :

« وأحل الله البيع وحرم الربا » ٠ ويقول الرسول الكريم صلوات الله عليه : « اجتنبوا السبع الموبقات ٠ قالوا يا رسول الله وما هن ؟ ٠ قال ٠ الشرك بالله ، والسحر ، وقتل النفس التى حرم الله الا بالحق ، وأكل الربا ، وأكل مال اليتيم ، والتولى يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات»(١)

وروى عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه : لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم آكل الربا ، ومؤكله ، وكاتبه ، وشاهديه ، وقال : هم سواء (٢) ٠

---

(١) رواه البخارى ، ومسلم ، وأبو داود ، والنسائى ٠
(٢) رواه مسلم وسواه ٠

والميسر يحرمه الاسـلام أيضـا ، فهو لا يقبل أن يجىء التملك عن طريقه ، ولا يقبل أن يكون انفاق المال فيه ٠ فهو ضياع وضلال ٠ وقـد حرمه الله فى محكم آياته فقال : « يا أيهـا الذين آمنوا انمـا الخمـر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمـل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحـون ٠ انمـا يريـد الشيطان أن يوقـع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمـر والميسر ويصدكم عن ذكـر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون » (المائدة ٩٠ ، ٩١) ٠

والغش فى كل صوره يحرمه الاسلام أيضـا ، وقال الرسـول الكريـم صلى الله عليه وسلم فى ذلك : « من غشنا فليس منـا » (١) ٠ مبدأ عـام ينطبق على كل صور الغش ٠ ولعنا ندرك مـدى كراهية الاسـلام للغش ونحن نقرأ ما روى عن أبى هريرة رضى الله عنه - وهـو من أكثـر صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم قربا منه وملازمة لـه - فقـد رأى وهـو يمـر فى بعض أنحـاء المدينة رجـلا يحمـل لبنا يبيعه ، فنظـر اليـه أبو هريرة فاذا هو قـد خلطه بالمـاء ٠ فقـال لـه أبو هريرة « كيف بك اذا قيل لك يوم القيامة خلص المـاء من اللبن » !! ؟(٢)

والاحتكار أيضـا يحرمه الاسلام لمـا فيه من اضرار بمصلحة المجتمـع ٠ فالمحتكر يشترى الطعام وغيره من السلع ويحبسه عنده حتى يكون هو البائع الوحيد ، أو البائع الذى يملك الجزء الاكبر من السلعة ، فيرفع من ثمنهـا الى الحد الذى يريد ، وهو لا يقنع الا بأكبر سـعر وأكبر قـدر ممكن من الربح ، مما يضر بمصلحة المجتمع ويثقل كاهل الفرد ٠

وكان طبيعيا أن يكره الاسلام الاحتكار ويحرمه ٠ فقال الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم فى ذلك : « من احتكر طعاما فهو خاطىء (أى مذنب)» (٣) ٠ وفى رواية أخـرى : « لا يحتكر الا خاطىء » (٤) ٠

وروى عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهمـا أن رسـول الله صلى الله عليه وسلم قال : من احتكـر طعاما أربعين ليلة فقد برىء من الله ، وبرىء

---

(١) رواه البخارى ، ومسلم ، وابن ماجة ، والترمذى ، وأبو داود ، وأحمد ، والبزار ، والطبرانى ٠

(٢) رواه البيهقى ، والاصبهانى ٠

(٣) رواه مسلم ، وأبو داود ٠

(٤) رواه الترمذى ، وابن ماجه ٠

الله منه » (١) ٠

وسوء استعمال حق الملكية لا يقره الاسلام أيضا ٠ فالمالك يستطيع أن يستعمل ملكه فيما يريد ، ولكنه لا يستطيع أن يشطط فى ذلك ٠ ولقد روى الامام مالك - رضى الله عنه - فى الموطأ واقعة شديدة الدلالة فى هذا المجال ٠ فقد روى أن رجلا اسمه الضحاك بن خليفة ساق خليجا من الماء (مجرى صغيرا من الماء) وأراد أن يصل به الى أرضه ، ولكنه وجد أنه يجب أن يمر به أولا فى أرض محمد بن مسلمة ، فأبى محمد أن يسمح له بذلك ٠ فقال له الضحاك متسائلا : لم تمنعنى وهو لك منفعة تشرب منه أولا وآخرا ولا يضرك ؟ ٠٠ ولكن محمدا أصر على الرفض ٠ فما كان من الضحاك الا أن رفع الامر كله للفاروق رضى الله عنه ٠ فاستدعى محمد بن مسلمة وطلب منه أن يسمح للضحاك بذلك ، فأصر محمد مرة أخرى على رأيه ٠ فقال له عمر : لم تمنع أخاك ما ينفعه وهو لك نافع ، تسقى أولا وآخرا وهو لا يضرك ؟ وأمام اصرار محمد بن مسلمة على موقفه أصدر عمر بن الخطاب رضى الله عنه قراره فقال له : « والله ليمرن به ولو على بطنك » ، وأمر بأن يمر الخليج فى أرضه رغما عنه ٠

لقد حدث هذا فى الظروف العادية ، فاذا طرأت على المجتمع الاسلامى ظروف استثنائية فالقيود على حق الملكية يمكن أن تصبح أكثر شدة وقسوة ٠ ولقد حدث ذلك فعلا فى عام الرمادة - عام المجاعة - فى خلافة الفاروق ، وكان هو القدوة المثلى فى التضحية وانكار الذات والاحساس بآلام الناس ٠ وقال بعد أن انتهى عام المجاعة قولته الشهيرة : « لو أصاب الناس سنة (أى جدب) لادخلت على أهل كل بيت مثلهم فان الناس لا يهلكون على أنصاف بطونهم » ٠ فكأنه فى الظروف الاستثنائية سوف يصادر نصف ما لدى كل أسرة من القوت لصالح أسرة أخرى لا تجد القوت على الاطلاق ٠

---

(١) رواه أحمد ، وأبو يعلى ، والبزار ، والحاكم ٠

ولا أعتقد أن مذهبا سياسيا حديثا أو قديمـا قـد حـارب استغلال الانسـان للانسـان كمـا فعل الاسـلام ، هــذا الدين القيم ٠٠ فى كل ما جـاء به ٠

٤١٣ - الدفاع عن الحرية واجب مقدس فى الاسلام :

نحن قوم أعزنا الله بالاسلام ، فلا نعطى الدنية فى ديننا أو دنيانـا ، ولا نقبل الذل مختارين أبدا ٠ فالاسـلام يكـره الذلة والعبودية ، فهـو دين الحق والحرية ، دين العزة والكرامة الادمية ، ومن هنا فانه يجعل من الدفاع عن الحرية واجبا مقدسـا كالجهـاد فى سبيل الله ٠

ولقـد وضع الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم المبدأ العـام فى ذلـك وهو يقول :

« لا ينبغى لمؤمن أن يذل نفسه » (١) ٠

وفى حديث آخـر : « من أعطى الذلة من نفســه طائعــا غير مكـره فليس منــا » (٢) ٠

وتوالت أحاديثه صلى الله عليه وسلم تفصـل هـذا المبدأ وتبسط آثاره ونتائجه ٠ ومن ذلك ما روى عن سعيد بن زيـد قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : من قتل دون ما لــه فهو شهيد ، ومن قتل دون دمه فهو شهيد ، ومن قتل دون دينه فهو شهيد ، ومن قتل دون أهله فهو شهيد » (٣) ٠

دمه ، وعرضه ، وماله ، ودينه ، هنا نرى الحريات العامة كلهـا بلا استثناء ، يدافـع عنهـا المسلم بكل قوته ، فان دفـع حياته ثمنـا لحريته نال جزاء الشهيد ، وانه الجنة ٠٠

فالذى يقتل دون دينه هو المجاهـد فى سبيل الله ، والمدافـع عن دين الله ٠ ومثله تماما الذى يقتل دفاعا عن نفســه أو عرضــه أو ماله ٠ انهم جميعـا شهداء عند الله فى جنة الفردوس ٠

---

(١) أخرجه القضاعى فى مسند الشهاب ٠

(٢) رواه الطبرانى ٠

(٣) رواه أبو داود ، والنسائى ، والترمذى ، وابن ماجة ٠

ولقد روى عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ، أرأيت ان جاء رجل يريد أخذ مالى ؟ ٠٠ قال : فلا تعطه مالك ٠ قال : أرأيت ان قاتلنى ؟ ٠٠ قال: قاتله ٠ أرأيت ان قتلنى ؟ ٠٠ قال : فأنت شهيد ٠ قال : أرأيت ان قتلته ؟ ٠٠ قال : هو فى النار (١) ٠

وروى عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : من قتل دون ماله فهو شهيد (٢) ٠

وعن سويد بن مقرن رضى الله عنه أن النبى عليه السلام قال : من قتل دون مظلمته فهو شهيد (٣) ٠

ولا ينتظر المسلم فى دفاعه عن الحرية أن ينقض الظلم عليه يمزق حريته حتى يجاهد ويقاتل ، بل ان الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم قد أمره أن يأخذ هو زمام المبادرة فينقض على الظلم قبل أن ينزل الظلم بساحته ٠ فلقد روى عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه قال بعد أن حمد الله وأثنى عليه : يا أيها الناس انكم تقرأون هذه الاية وتضعونها فى غير مواضعها « يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم » ٠ وانا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ان الناس اذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده » (٤) ٠ وروى عن جرير بن عبد الله رضى الله عنه : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « ما من رجل يكون فى قوم يعمل فيهم بالمعاصى يقدرون على أن يغيروا عليه ، ولا يغيرون الا أصابهم الله منه بعقاب قبل أن يموتوا » (٥) ٠

وهذه الاحاديث العديدة التى تروى عن معلم الانسانية الاعظم صلوات الله وسلامه عليه تبين لنا ـ فى قوة ووضوح ـ عن مقدار العزة الانسانية

---

(١) رواه مسلم ، والنسائى ٠
(٢) رواه البخارى والترمذى ٠
(٣) رواه النسائى ٠
(٤) رواه أبو داود ، والترمذى ، وابن ماجه ، والنسائى ، وابن حبان ٠
(٥) رواه أبو داود ، وابن ماجه ، وابن حبان ، والاصبهانى ٠

فى الاســلام ، وشدة احترامه لحرية الفرد وكرامته • فهو لا يريــد لابنائه أن يعطوا الدنية فى دينهم ، أو يعطوا الدنية فى دنياهم • انه يريدهم أعزاء : أعزاء بالدين فى الدنيــا ••

نعم •• أعزاء فى دينهم بالجهــاد ، أعزاء ـ بدينهم ـ فى دنياهم •• انــه يجعل للحرية قيمــة دينية كبرى فيدعوهم الى التمســك بهــا ، والقتال من أجلهــا والاستشهاد فى سبيلهــا •

وسوف يكون لذلك كله أثــره العميق فى نظــام الحكم ••

وهكذا نرى أن الاسلام ـ شريعة الله الخالدة ـ قــد طلب من الحاكم أن يقيم العدل ويحمى الحرية • فاذا فعل الحاكم ذلك فانه لن يحس بضيق أو حرج •• فقد حرصت الشريعة السمحة على أن تقدم له من السلطات ما يمكنه من الوفاء بمسئولية الحكم دون عناء أو مشقة •

فان أطاع شريعة ربه واستجاب لما فى كتاب الله من عظات ••• فانه يصبح أكثر قوة اذ يرى نظام الحكم عنده ينعم بالمصــل الواقى من الثورات ••

محتـــويات

الكتـــاب

الفهـــرس

الموضـــوع رقم الصفحة

النظرية العامة للدولة

الموضـــوع رقم الصفحة

الموضــــوع رقم الصفحة

الموضـــوع رقم الصفحة

الموضـــوع رقم الصفحة

الموضـــوع رقم الصفحة

* * *

شركة سعيد رأفت
للطباعة

شارع خالد بن الوليد ـ عرب الجسر
أمام فندق السـلام ـ القاهرة

رقم الايداع : ٨٥/١٥٩٢

الترقيم الدولى : ٤ ـ ١٧٢ ـ ١٠٣ ـ ٩٧٧